

STEINER

GEORGE

I libri che non ho scritto

Garzanti

Presentazione

Dopo aver affrontato in decine di saggi, romanzi e racconti gli argomenti più diversi, George Steiner svela in altrettanti capitoli i sette libri che non ha potuto scrivere: per discrezione, perché l'argomento era per lui troppo doloroso, perché la sfida personale o intellettuale del progetto era troppo ardua...

I temi di questi «libri non scritti» sfidano convenzioni e tabù: l'invidia che tormenta chi, pur dotato di talento e capacità, si trova a confronto con il genio; l'esperienza del sesso praticato in lingue diverse; l'amore per gli animali, quando supera quello per gli esseri umani. E ancora il rapporto tra l'intellettuale e l'ideologia, attraverso la figura del sinologo Joseph Needham; l'importanza dei sistemi educativi e l'opportunità di un moderno *quadrivium* valido per gli studenti di tutto il mondo; e naturalmente l'identità ebraica dopo la Shoà, con il costoso privilegio dell'esilio.

Ad accomunare queste diverse direzioni d'indagine, che sono altrettante confessioni personali e culturali, è l'idea che nella nostra vita portiamo a compimento solo la punta dell'iceberg: dietro ogni buon libro si nasconde infatti almeno un «libro non scritto», con il quale avremmo forse potuto «sbagliare meglio».

George Steiner (Parigi, 1929) è figura di primo piano nella cultura internazionale. È Fellow del Churchill College a Cambridge ed è stato docente in numerose università tra cui Princeton, Stanford, Chicago, Oxford e Ginevra. Tra i suoi libri Garzanti ha in catalogo *Tolstoj o Dostoevskij* (1959), *Morte della tragedia* (1961), *Dopo Babele* (1975), *Le Antigoni* (1984), *Vere presenze* (1986), il romanzo breve *Il correttore* (1992), *Nessuna passione spenta* (1996), l'autobiografia *Errata* (1997), *Linguaggio e silenzio* (n.e. 2001), *Heidegger* (2002), *Grammatiche della creazione* (2003), *La lezione dei maestri* (2004), *Una certa idea di Europa* (2006), *Dieci (possibili) ragioni della tristezza del pensiero* (2007), *Letture* (2010) e *Nel castello di Barbablù* (2011).

GEORGE STEINER

I LIBRI CHE NON HO SCRITTO



Garzanti

Per essere informato sulle novità del Gruppo editoriale Mauri Spagnol visita:

www.illibraio.it
www.infinitestorie.it

Traduzione dall'inglese di
Fiorenza Conte

Titolo originale dell'opera:
My Unwritten Books

© 2008, by George Steiner

ISBN 978-88-11-13590-6

© 2008, 2012, Garzanti Libri s.p.a., Milano
Gruppo editoriale Mauri Spagnol

www.garzantilibri.it

Prima edizione digitale 2012

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

*Per Aminadav Dykman, per Nuccio Ordine
più che amici*

NOTA DELL'AUTORE

Ciascuno di questi sette capitoli racconta di un libro che avevo avuto la speranza di scrivere ma che poi non ho scritto. In essi cerco di spiegare perché.

Un libro mai scritto è più di un vuoto. Accompagna l'opera che si è compiuta come un'ombra fattiva, insieme ironica e dolente. È una delle vite che non abbiamo potuto vivere, uno dei viaggi che non abbiamo intrapreso. La filosofia insegna che la negazione può essere determinante. È più del rifiuto di una possibilità. La privazione ha conseguenze che non possiamo prevedere o valutare con precisione. È il libro che non è stato mai scritto che avrebbe potuto fare la differenza. Che avrebbe potuto permetterci di fallire meglio. O forse no.

G.S.
Cambridge, settembre 2006

1. CINESERIE

Alla fine degli anni Settanta, l'insigne studioso e critico Frank Kermode mi chiese di contribuire con una monografia alla collana «Modern Masters» da lui diretta. Gli proposi il nome di Joseph Needham. Non sono un biologo, né un sinologo e nemmeno un esperto di chimica o di studi orientali: l'assenza di una mia qualsiasi qualifica e l'impudenza della mia proposta erano dunque evidenti. Ma da tempo subivo il fascino dell'impresa titanica di Needham e del suo caleidoscopico personaggio. Erano mai esistiti una mente e un intento così eruditi e così onnicomprensivi dopo Leibniz? L'approccio all'uomo e alle sue opere che mi frullava per la testa era probabilmente del tutto irresponsabile.

Poiché a Londra, nella redazione dell'«Economist», ero l'ultimo arrivato, mi era stato affidato l'incarico di seguire per la rivista un incontro pubblico che si svolgeva nella cavernosa sala municipale di Saint Pancras. Si trattava di un'assemblea di protesta contro l'intervento angloamericano nella guerra di Corea. La platea era gremita. Il moderatore, un noto giornalista con simpatie di sinistra, presentò Joseph Needham. Si levò in piedi una figura dalla criniera leonina di capelli bianchi. Si qualificò come professore di microbiologia presso la cattedra William Dunn dell'università di Cambridge e come testimone diretto della situazione in atto in Cina e in Corea del Nord. Sottolineò la sua responsabilità quasi sacra nei confronti delle prove empiriche e sperimentali, in quanto autorevole scienziato di levatura internazionale. Poi passò a mostrare al pubblico l'involucro vuoto di un proiettile, garantendo alla platea che quell'oggetto sinistro era la prova irrefutabile dell'impiego di armi batteriologiche da parte dell'artiglieria statunitense. Needham e gli epidemiologi cinesi avevano verificato e riverificato i fatti. A questo punto il moderatore invitò l'assemblea a dare la propria approvazione a un telegramma di vibrata indignazione al presidente Truman, ma sollecitò anche tutti i presenti che non davano credito alle rivelazioni del dottor Needham a dire la loro e a esprimere il proprio dissenso. In quel caso il messaggio alla Casa Bianca non sarebbe stato unanime.

Non si correva alcun rischio sul piano dell'incolumità fisica, come sarebbe invece successo, poniamo, in un raduno fascista. La proposta del moderatore rappresentava il meglio del *fair play* britannico. La mia netta impressione era che Needham si fosse autoconvinto della cosa o che mentisse per ragioni di propaganda. Ma restai seduto e immobile, senza dire una parola. Non per paura, ma per effetto di una costrizione fisica determinata dall'imbarazzo, annichilito al pensiero di mettermi in mostra. E così la mozione «unanime» di protesta venne spedita e trasmessa alla stampa. Me ne andai dall'assemblea del tutto nauseato e depresso, perché mi erano mancati faccia tosta e coraggio (il termine tedesco è *Zivilcourage*). Questo episodio, che risale ormai a più di mezzo secolo fa, non solo ha continuato a pesare su di me, ma ha determinato tutto il mio atteggiamento nei confronti di coloro che davanti al ricatto dei totalitarismi – si tratti di nazionalsocialismo, di stalinismo o di maccartismo, o anche davanti alla minaccia del teppista anarchico, del maoista o del fascista – si tirano indietro. Quella sera ho capito con quanta facilità avrei potuto cedere all'abiezione.

Il professor Kermode sondò Needham riguardo al mio progetto (sfacciato). Con mia grande sorpresa Needham rispose convocandomi immediatamente. Lo incontrai nel suo ufficio di preside al Caius College. La stanza era splendidamente stipata di libri, di pubblicazioni, di bozze in attesa di essere corrette e di una quantità di *bibelot* cinesi. Se la memoria non mi inganna, in un angolo erano appese sia la toga di preside della facoltà sia la cotta che indossava quando andava

a officiare e predicare presso una congregazione non conformista fuori Cambridge (un impegno religioso che derivava da un suo ecumenismo enormemente complicato e del tutto personale di cui era a conoscenza solamente la sua cerchia più stretta). Sul momento, mi colpì l'evidente emozione di Needham davanti alla prospettiva di figurare nella galleria dei «Modern Masters». I suoi «scintillanti occhi antichi» erano davvero «lucenti» come quelli dei saggi orientali celebrati da Yeats. Il suo compiacimento illuminava la stanza. Cercai di mettere bene in chiaro la mia incompetenza, di fare ammenda per la mia intrusione da profano nel suo circolo ristretto e per di più esoterico. Needham sembrò non prendere in considerazione la cosa: mi avrebbe dato le informazioni necessarie e mi avrebbe guidato nella descrizione che avrei fatto di lui. Avrebbe accettato di farsi intervistare nonostante questo gli portasse via molto tempo. Avremmo dovuto iniziare a lavorare al progetto praticamente subito.

A quel punto gli chiesi ragguagli sulla testimonianza che aveva reso sulla guerra chimica, le armi batteriologiche statunitensi e l'impiego che ne era stato fatto in Corea. Mi sembrava inimmaginabile mettermi a lavorare, seppur con tutti i miei limiti, a un'introduzione alla sua opera senza sapere se con quell'accusa ritenesse di aver detto la verità. E se continuasse a credere nelle sue affermazioni sull'obiettività della scienza. Nella stanza piombò il gelo. L'irritazione e la rabbia di Joseph Needham erano palpabili. E ancor di più lo era la menzogna che stava nascosta sotto quella rabbia. Non mi diede una risposta diretta. Si dice che chi ha un orecchio allenato riesca a distinguere, facendo scorrere le dita lungo il bordo, la minima imperfezione di un calice di vetro. Io percepii distintamente quell'imperfezione nella voce di Needham. La avvertii nella sua postura. Da quel momento in poi cessò di esistere ogni realistica possibilità di fiducia reciproca. Non ci incontrammo mai più.

Non scrissi quel libriccino, ma il desiderio di farlo non mi ha mai abbandonato.

Per quanto ne so, non esiste una bibliografia definitiva dell'opera omnia di Needham. La lista delle conferenze, degli articoli, delle monografie e dei libri va ben oltre i trecento titoli ed è di una varietà impressionante. Comprende testi tecnici di biochimica, di biologia e morfologia comparata, di cristallografia, scritti da uno dei più alti membri della Royal Society. Ci sono ampi studi, sia di carattere generale sia monografico, di storia delle scienze naturali, di scienza teorica e applicata, sull'uso degli strumenti e della tecnologia, dall'antichità ai giorni nostri. Come Bernal, il cui raggio d'azione era per certi versi paragonabile al suo, Needham scrisse instancabilmente sul ruolo delle scienze nella società, sui rischi posti da un progresso scientifico incontrollato e sul suo sfruttamento a fini ideologici ed economici. Era la voce che risuonava alta a vigilare e a predicare.

Needham si batteva soprattutto per promuovere rapporti intellettuali e politici tra Est e Ovest. Insisteva sulla necessità urgente di dar vita a «una comunità di cooperazione mondiale che comprenda tutti i popoli così come il mare accoglie le acque». Molti dei suoi testi avevano come oggetto la storia e i fondamenti della filosofia della scienza, con particolare attenzione al modello darwiniano di evoluzione da un lato e alle scuole improntate al «vitalismo» dall'altro. Lo affascinavano le possibili analogie tra la termodinamica e la chimica degli organismi viventi. Non meno di Coleridge, che gli era affine per sensibilità, Needham metteva in discussione ogni separazione dogmatica tra organico e inorganico. Sembrava fare esperienza della realtà come di una totalità animata, intrecciando materia e spirito. (Cos'avrà mai Cambridge di tanto particolare, quell'insediamento inzuppato d'acque, spesso avvolto nel grigiore, nelle terre paludose dell'East Anglia, che secolo dopo secolo ha ispirato tante visioni panottiche?) Needham torna continuamente sui conflitti, problematici ma anche estremamente creativi, tra scienza e religione, ed esamina questa dialettica alla luce degli ideali socialisti e comunitari. L'islam, tutte le diramazioni del

buddhismo, il cristianesimo, la storia del laicismo positivo e del dubbio entrano a far parte del discorso. Un articolo fitto di diagrammi sui «Limiti delle lenti ottiche» viene ristampato insieme alle sue riflessioni sugli «Aspetti dello spirito del mondo nello spazio e nel tempo» e su «L'uomo e la sua condizione» (altra convergenza con Coleridge). Sotto pseudonimo, e all'oscuro della maggior parte dei colleghi appartenenti alla comunità scientifica, Needham ha pubblicato romanzi storici in cui mette in scena le dottrine e i destini delle sette radicali all'epoca di Cromwell. Ma anche questo inventario, questo *omnium gatherum*, per usare l'espressione maccheronica di Coleridge, impallidisce se messo a confronto con le monumentali fatiche di *Scienza e civiltà in Cina*, un'impresa le cui origini risalgono al 1937 e che è stata portata avanti anche dopo la morte di Joseph Needham, avvenuta nel marzo del 1995.

Nessuna bibliografia riesce comunque a rendere la densità infinitamente versatile della sensibilità di Needham. La poesia, che sia quella di Tessimond o di Blake, di Day Lewis o di Goethe, degli inni latini o di Auden, insieme a quella dei cantori e dei saggi dell'Oriente, è presente dappertutto nella sua opera. A illustrare la psicologia dell'esperienza religiosa sono santa Teresa e Giuliano da Norwich, ma anche Bunyan e William James. Needham è un vero virtuoso della citazione. Un rimando al «lampro dell'intuizione» di Thomas Browne corona un'analisi sul metabolismo e l'irreversibilità in Schrödinger e Max Planck. C'è in Needham un senso poetico degli aspetti tecnici difficile da definire. Lo storico della scienza islamica, Said Husain Nadr, è abbinato a Santillana in riferimento alla «desacralizzazione della natura» che contraddistingue la modernità e che ha dominato l'Occidente dopo Galileo. Il C.S. Lewis sull'«abolizione dell'uomo», «un abitante cristiano di quel che è rimasto della cristianità», va a braccetto con l'umanesimo pedagogico del maestro Kung.

La presenza di Marx, delle analisi marxiste e della dialettica della natura di Engels, è pervasiva. Insieme ad Haldane, Blackett e Bernal, Needham faceva parte di una costellazione di eminenti scienziati britannici di fede marxista, se non a volte addirittura stalinista. La depressione economica del sistema capitalistico, la palese ingiustizia sociale, l'ondata di fascismo e nazismo in Europa e la vittoria di Franco in Spagna avevano acceso l'entusiasmo per l'Unione Sovietica. Inoltre era in gioco una questione fondamentale: le scienze teoriche e applicate vivevano un periodo di crescita esponenziale e il loro sviluppo avrebbe presto modificato ogni aspetto della vita individuale e sociale. Eppure, nonostante questo, il divario tra scienza e senso comune, tra mandarinato scientifico e coscienza politica cresceva in modo allarmante. Per Bernal o per Needham era evidente che solo un sistema comunista come quello che si stava sviluppando con il leninismo e lo stalinismo avrebbe potuto portare le scienze a un'interazione dinamica con le forze intellettuali, economiche e politiche nel loro complesso. Lungo la strada che avrebbe condotto all'utopia era necessario tollerare perfino le micidiali follie della biologia vegetale di Lysenko. Il marxismo sembrava l'ispirato culmine dell'emancipazione e del razionalismo scaturiti dalla triplice combinazione della filosofia idealistica tedesca, dell'economia politica inglese e della rivoluzione francese.

Ciò che era unico in Needham era il suo sincretismo. Il materialismo dialettico «si basava proprio su quel progresso evolutivo descritto con tanta cura da Spencer». Si può dimostrare, affermava Needham, che «le radici del marxismo sono cinesi quanto cristiane (dall'organicismo neoconfuciano, passando per Leibniz e Hegel)». Qui colpisce il fatto che Needham ometta il contributo più ovvio, rappresentato dal giudaismo messianico, l'elemento centrale del carattere irrequieto e della retorica apocalittica di Marx. Ciò starebbe a indicare che c'è un (raro) punto cieco nell'onnivora sensibilità di Needham? In ogni caso è la lettura marxista della storia umana a garantire l'incrollabile fede di Needham: «Per quanto siano potenti le forze della reazione in armi, alla fine l'umanità in marcia verso il

progresso ha comunque trovato la forza per conseguire la vittoria e per preservare e sviluppare le acquisizioni della mente umana». Questa convinzione conferiva alle scienze il dispiegamento della loro logica. Ma attingeva anche al pensiero politico radicale e agli «eventi futuri» e visionari che parlano nella poesia. Per Needham, Blake e Shelley sono irrinunciabili quanto Copernico, Keplero e Darwin. Le voci dei morti rievocati in vita, siano quelle dei poeti, dei filosofi, dei teologi, dei teorici dell'economia e della società, degli specialisti in scienza pura e applicata, degli architetti e degli ingegneri, riempiono le sue pagine. Le sue note a piè di pagina sono una summa della storia dello spirito. Ci si può domandare a proposito di Joseph Needham, come si fa con Leibniz o con Humboldt: «C'era qualcosa che non avesse letto o che avesse letto senza serbarne memoria?».

Per quanto improbabile sia il contesto – la metallurgia delle canne di fucile, l'invenzione degli spaghetti, la forma dei pezzi squadrati negli indicatori di pressione differenziata per la ventilazione delle miniere – il criterio di Needham è sempre quello della bellezza, del bell'aspetto capace di essere efficiente. Persegue la simmetria, le proporzioni armoniche, l'interazione tra priorità logiche e variazioni strutturali. Fu questa ricerca ad avvicinare la sua sensibilità in modo ineluttabile a quella rappresentata dagli ideali cinesi e all'armoniosa dinamica del Tao. Prendiamo in considerazione un suo testo, pubblicato nel 1961 in collaborazione con Lu Gwei-Djen, intitolato *The Earliest Snow Crystal Observations* (Le più antiche osservazioni sui cristalli di neve).

Come in molti altri casi, afferma Needham, la priorità di un'osservazione di questo genere non spetta all'antichità classica occidentale, ma trova origine in maniera autonoma in Asia orientale. È collegata alle ricerche cinesi sugli aloni solari e i pareli. Quindi le intuizioni cinesi sulla sistematica configurazione esagonale dei cristalli dei fiocchi di neve precedono di più di un millennio le errate congetture di Alberto Magno. In Occidente un'effettiva comprensione del fenomeno si profila solo in un breve trattato in latino di Giovanni Keplero, pubblicato nel 1611. D'altronde gli importanti accenni di Keplero alle relazioni armoniche tra le orbite planetarie sono per il loro stesso carattere neopitagorico affini al modo di sentire dei cinesi.

Nei testi classici cinesi, il numero sei sta in correlazione simbolica con l'elemento «acqua». L'architettura esagonale del fiocco di neve fu rilevata da Han Ying fin dal 135 a.C. Significativamente Needham si chiede su che tipo di lente e su che livello di ingrandimento potesse contare un osservatore cinese. Fu il filosofo-saggio Chu Hsi, «forse il più grande di tutta la storia cinese», a mettere in relazione questi fiori di neve a sei punte con le sfaccettature di certi minerali. Il minerale che qui viene chiamato in causa è la selenite, composta da cristalli traslucidi a struttura esagonale di gesso o di solfato di calcio. Come sempre succede con Needham, la «sacralità del minuscolo particolare» di Blake si proietta verso l'esterno. L'associazione della selenite con i fiocchi di neve è «di estremo interesse perché prefigura ciò che poi si svilupperà nel procedimento di inseminazione delle nubi».

Da tutto questo sorge la domanda che avrebbe dominato, per non dire ossessionato, tutta la vita e l'opera di Joseph Needham. Una volta giunti tanto in anticipo rispetto all'Occidente a queste brillanti intuizioni empiriche e a questi collegamenti interdisciplinari, come mai i cinesi non si sono spinti più avanti? Al contrario, questi impareggiabili osservatori, creatori di trame sottili che si intrecciano, si accontentarono di registrare i fenomeni «come un'opera della natura» e di spiegarli «secondo la numerologia delle correlazioni simboliche». In Europa, dopo Cartesio e dopo le osservazioni fatte con l'impiego del microscopio pubblicate nella *Micrographia* di Robert Hooke nel 1665, si fecero rapidi progressi. Questo portò necessariamente, per così dire, alla classificazione precisa delle varie forme dei cristalli di neve a opera di William Scoresby, che vi approdò poco prima del 1820 all'indomani dei suoi viaggi nell'Artico. Perché tale divario? Lo sforzo di

Needham per rispondere a questa domanda sarà monumentale ed eroico. I cinesi possedevano i mezzi necessari all'ingrandimento, ma scelsero di non spingersi oltre. Comunque, la conoscenza così anticipata e pionieristica dei cinesi della simmetria esagonale di tutti i cristalli di neve «dovrebbe ricevere un tributo encomiastico». Questo solenne stile di chiusura, un po' arcaico e quasi liturgico, è tipico della lingua di Needham.

Oppure prendiamo la Hobhouse Lecture tenuta a Londra nel 1951. Il tema è «Legge umana e leggi della natura». L'argomentazione parte da lontano con la *lex legale* e lo *ius gentium* così come si presentano nel diritto romano. Passa poi al tropo della legislazione divina nell'epica babilonese della creazione, e considera la «chiarissima enunciazione dell'esistenza di leggi nel mondo non umano» rintracciabile in Ovidio in quanto debitore degli insegnamenti di Pitagora – e com'è nel suo stile, Needham lo cita nell'ispirata versione di Dryden. La filosofia del diritto enunciata da Ulpiano e da Giustiniano porta a sua volta a un fecondo confronto con le dottrine di Confucio nell'esposizione di Mencio. La categoria delle leggi di natura stabilite, in ultima analisi, da una divinità sovraindividuale e sovrazionale è implicita nelle acquisizioni di Keplero, di Cartesio e di Boyle. Culmina nella cosmologia regolata da Dio dei *Principia* di Newton. Il pensiero cinese, dal canto suo, concepisce le «leggi» in un «senso organicista alla Whitehead»: le gerarchie normative e i modelli legislativi permeano la totalità della natura, pur rimanendo essenzialmente imperscrutabili e privi di «significato giurisprudenziale». Questo, ammette Needham, comporta innegabili svantaggi man mano che procede l'evoluzione della scienza moderna. Ha però evitato episodi di crudeltà e di isteria come quelli che si sono verificati in Europa nei processi alle streghe e nelle condanne a morte di animali. La disamina di Needham passa a Mach, Eddington e alle odierne teorie sullo statuto sperimentale e ontologico delle leggi scientifiche. Nella domanda conclusiva troviamo un Needham allo stato puro: «La disposizione mentale per cui un gallo che avesse deposto un uovo avrebbe potuto essere perseguito dalla legge, era forse qualcosa di necessario perché una cultura avesse più tardi la capacità di far nascere un Keplero?».

L'arte dell'esposizione di Needham non può certo essere resa da un *précis* come questo. In essa il rigore dei particolari tecnici si alterna ad ampie visioni panoramiche. Vi scintilla l'ironia. Ma la nota profonda resta quella di una tristezza esacerbata. Per l'eterna crudeltà e irragionevolezza degli uomini, per la visione miope che ha impedito a culture e fedi diverse tra loro di giungere a una collaborazione fondata sulla tolleranza reciproca. Ho già accennato al vasto arcipelago costituito dalle note a piè di pagina di Needham: fanno da contrappunto al testo principale. Rappresentano un continuum per loro conto, intessono e sciolgono l'argomentazione, a volte rovesciandola con ulteriori puntualizzazioni che si offrono come un'implicita sfida. Needham mescola una certa minuziosità barocca, che ha i suoi modelli in Burton, in Browne e nei teologi del XVII secolo, per la cui solenne eloquenza si rivela particolarmente portato, con il «canto fermo» e l'approccio diretto dei testi scientifici moderni. Il suo stile ha forse un solo rivale, quello del saggio di D'Arcy Wentworth Thompson, ormai diventato un classico, *Crescita e forma* (in cui si fa riferimento più di una volta al contributo dato da Needham alla chimica dell'embrione). Si pensi a Thompson quando parla della forma di uno spruzzo d'acqua, dei modelli di crescita delle balene e delle tartarughe: «Più curiosa e ancora più oscura è l'influenza della luna sulla crescita, per esempio sullo sviluppo e sulla maturazione delle uova delle ostriche, dei ricci di mare e dei granchi. La credenza di un simile influsso della luna risale all'antico Egitto; al giorno d'oggi, in alcuni casi, trova conferma e spiegazione, ma il modo in cui questo influsso si esercita ci è ancora quasi sconosciuto». Qui la voce che parla potrebbe davvero essere quella di Needham.

Il seme da cui sarebbero germinati i trenta tomi di *Scienza e civiltà in Cina* era

stato piantato nel 1937. A quell'epoca Joseph Needham era un ricercatore biochimico che si stava specializzando nello studio dello sviluppo dell'embrione. Le sue simpatie politiche per la sinistra militante che allora combatteva in Spagna erano note. Fu allora che a Cambridge arrivò Lu Gwei-Djen. Needham l'avrebbe sposata nel 1989, due anni dopo la morte della sua prima moglie, Dorothy Needham, anche lei una valente ricercatrice nel campo della biochimica muscolare. Con Lu Gwei-Djen arrivarono altri due biochimici cinesi: «Scoprii che la loro *forma mentis* era esattamente uguale alla mia». Fu a partire da questa concordanza che iniziò a chiedersi perché la scienza moderna non era «decollata» in Cina. Needham, che fino a trentasette anni non conosceva assolutamente i caratteri della scrittura cinese, si dedicò allo studio della lingua e imparò a parlarla bene. Fu una conquista sbalorditiva da parte di uno scienziato preso dalla sua attività teorica e sperimentale, che già padroneggiava un numero considerevole di lingue complicate, compresi il greco antico e il latino. Le sue successive visite in Cina e il pellegrinaggio a Cambridge di studiosi cinesi non fecero che confermare in breve tempo la leggenda che lo circondava.

Negli intervalli del suo lavoro di consulente scientifico in Cina durante la guerra, Needham concepì la trattazione in un solo volume dei temi diventati per lui in breve tempo una sfida che calamitava tutta la sua attenzione. Ma già nel 1948 Needham pianificava che i volumi sarebbero stati sette: dovevano spaziare dal contributo cinese alla fisica e all'ingegneria meccanica fino alla botanica medicinale, alla navigazione e all'alchimia fisiologica. Di lì a poco il piano di SCC (così l'opera divenne nota a livello internazionale) si era ingigantito fino a comporsi di dieci parti monumentali, alcune in due volumi. Ma ben presto anche questo progetto, già tanto esteso, fu sopravanzato dall'eccessiva quantità di nuovo materiale e di nuove questioni. I diciotto volumi che Needham avrebbe voluto scrivere da solo – avrebbe lavorato a varie parti contemporaneamente – si stimava che avrebbero richiesto sessant'anni di lavoro incessante, oltre all'immane compito di portare a termine le ricerche preliminari e bibliografiche. In effetti dovevano essere prese in esame centinaia e centinaia di fonti, di cui molte astruse e difficili da rintracciare. Quando cominciò materialmente a lavorare al primo volume, Needham aveva già quarantasette anni. Ma la sua vita eccezionalmente produttiva non giunse fino ai centosette anni che sarebbero stati necessari, secondo i suoi stessi calcoli, per portare a termine l'intera opera. Needham era ancora impegnato con SCC due giorni prima di morire a novantaquattro anni. La bibliografia di Gregory Blue registra 385 titoli, di cui oltre 150 articoli scientifici, una buona parte dei quali di lunghezza consistente e di portata innovativa. Durante la composizione di SCC, lo sfrenato attivismo di Needham non cessò. Per estensione e per produttività Needham sta alla pari con Voltaire e Goethe. Inoltre come Goethe, mentre lavorava al suo *opus magnum*, svolgeva un'attiva vita pubblica, politica e accademica.

Dal 1949 in poi Needham affidò la stesura di sottosezioni specialistiche a una squadra sempre più nutrita di collaboratori. Nel corso degli anni che seguirono, furono portati a termine sedici imponenti volumi da quindici esperti, reclutati non solamente in Cina. Inevitabilmente cominciò ad aprirsi una frattura tra il mago che invecchiava e i suoi più giovani assistenti, e insorsero divergenze ideologiche e tecniche che in parte minacciarono di divenire essenziali. Riguardavano le «strutture profonde» e i limiti connaturati alla lingua cinese rispetto a una visione scientifica del mondo. Alcuni dei collaboratori di Needham si domandavano se il concetto stesso di «scienza», nella sua accezione occidentale, potesse fondatamente applicarsi al modo di essere cinese. Needham ritenne giusto impegnarsi in una discussione serrata e argomentata con la sua squadra. Come sostiene K.G. Robinson, erano in ballo i cambiamenti avvenuti in seguito al terremoto che aveva investito la storia e la sociologia delle scienze, sommovimenti che avevano rovesciato l'idea cardine di Needham di una «scienza mondiale». Da qui

metodologie nel settimo volume di due sezioni riassuntive, retrospettive e metadologiche. Anche all'interno del Needham Research Institute costituitosi a Cambridge, che svolgeva un ruolo chiave in quell'impresa enciclopedica, c'erano momenti di attrito. Il progetto di un certo numero di sezioni dovette essere abbandonato. Combattendo contro il morbo di Parkinson, di cui era del tutto al corrente solo la sua più stretta cerchia, Needham lottò per giungere a una formulazione conclusiva, a una summa delle sue scoperte e delle sue convinzioni, ma non visse tanto da portare a compimento la sua opera. I testi raccolti nella seconda parte del settimo volume vi si avvicinano comunque molto. Puntano dritti all'obiettivo. Per un'ultima volta il falco o, come sarebbe piaciuto di più a Needham, il drago volante – un'invenzione cinese – sorvola un ampio orizzonte di osservazioni, di analisi scientifiche, di dottrina filosofica e di pensiero sociale.

Mi piacerebbe possedere la competenza necessaria per tributare il dovuto omaggio ai grafici e ai tipografi della Cambridge University Press. Qui ci troviamo di fronte a un'impresa a sé. Chi se ne intende assicura che nessun altro tipografo e nessun'altra casa editrice avrebbero potuto soddisfare le esigenze di Needham. I caratteri cinesi proliferano e in molte pagine figurano una mezza dozzina di lingue, di alfabeti insieme a simboli algebrici e chimici. Già solo l'impatto visivo comunica un'arcana magia. Le note a piè di pagina spuntano come funghi, passando dalla chimica della ceralacca e dalla soffiatura del vetro rosso nella Babilonia di Nimrod ai composti assiri di ossido di piombo che, a loro volta, rimandano il lettore ai trattati di tecnologia di due monaci occidentali, Eraclio della fine del X secolo e Teofilo della fine dell'XI. I caratteri del greco classico, le trascrizioni dall'arabo e dal coreano campeggiano in questo erudito corteo. Ogni tomo comprende bibliografie e indici analitici in una dozzina di lingue. Le carte geografiche, le carte astronomiche, i diagrammi geometrici, le tavole di statistica, le fotografie e le riproduzioni di luoghi e di arte della Cina vi abbondano. Si attinge anche a fonti russe e non mancano i rimandi alla matematica indiana e all'alchimia medievale. Nascono mondi nascosti in altri mondi che vengono restituiti al brulichio della vita. Insieme con i tre volumi dei *Principia Mathematica* di Russell e Whitehead, *Scienza e civiltà in Cina* rappresenta uno dei vertici più alti nella storia della tipografia, dell'impaginazione e dell'editoria. Entrambi nascono dalla Cambridge University Press e, val la pena di notarlo, precedono l'era del computer.

Uno dei piaceri di Needham è fare sfoggio di quella che egli ritiene essere la precedenza dei cinesi rispetto agli occidentali. Com'è noto, questa comprende la polvere da sparo, la fabbricazione della carta, la stampa a caratteri mobili, i meccanismi di scappamento a molla, la bussola magnetica, la porcellana, l'invenzione della staffa e quella della ruota idraulica. Ma il catalogo, che va avanti per più di sette pagine, comprende anche innovazioni e scoperte meno clamorose: l'abaco, il ventilatore, gli ombrelli e le sedie pieghevoli, i fuochi d'artificio, la moxibustione (voce della lista che resta piuttosto misteriosa), lo spazzolino da denti, il mulinello per la canna da pesca, gli attuali segnavento, e così via per decine e decine di casi. Nelle osservazioni astronomiche e nelle carte celesti, nella metallurgia, nelle tecniche navali come quella del timone a ruota, nelle pratiche igieniche e nella profilassi medica, i cinesi erano in anticipo di secoli rispetto all'Occidente, forse addirittura di millenni. Lo erano altrettanto nell'anatomia, nella cartografia e nei finimenti per i cavalli, con tutti i vantaggi che un dispositivo del genere comportava per il trasporto. Molto prima che l'Occidente avesse la minima concezione di congegni del genere, i cinesi usavano pistoncini innestati su cardini per le forge e scambi meccanici per setacciare il grano. Il sistema di esami ai fini della selezione e della promozione dei funzionari estremamente qualificati che amministravano agricoltura, industrie manifatturiere, miniere e cave, commercio via terra e fluviale attraverso l'immensa vastità e le specificità regionali dell'Impero di mezzo, precedeva di più di un millennio ogni metodo di

reclutamento e di qualificazione in Europa paragonabile. Le macchine a vapore cinesi, sostiene Needham, sbuffavano ben più di un secolo prima che facesse la sua comparsa James Watt. Gli astronomi cinesi avevano individuato le *novae* e le *supernovae* già nel 1400 a.C. Bisogna poi aggiungere costruzioni metafisiche e cosmologiche di sottile acutezza, miranti ad articolare una visione coerente ed equilibrata del nostro universo e del posto che vi occupa l'uomo. Questo in un'epoca in cui le culture occidentali si trovavano ancora praticamente a uno stato primitivo ed erano oppresse dall'irrazionalità.

Eppure furono loro a «sfondare». Furono la scienza e la tecnologia, la fisica e l'ingegneria occidentali a far nascere l'ordine planetario in cui noi, cinesi compresi, conduciamo le nostre attuali vite pubbliche e private. La strada maestra portò da Galileo e Keplero fino a Newton, a Darwin, a Rutherford e Einstein. In quel pantheon non c'è un solo nome cinese. Furono il razionalismo cartesiano, il criticismo kantiano e la prospettiva hegeliana e marxista della storia ad assicurare lo sviluppo esponenziale della comprensione e del dominio occidentali della natura. Fu come se la scienza cinese, così vitale ai suoi albori, fosse caduta in uno stato di animazione sospesa che sarebbe durato fino a quando non fosse riuscita a diventare per *force majeure* in un certo senso compatibile con i modelli e le pratiche occidentali. Perché una discontinuità così paradossale? Quale può essere la possibile spiegazione di questo «arresto cerebrale» (che non fu mai, a onor del vero, assoluto)? Ossessionato da questo enigma, Needham incalzava continuamente i colleghi e i collaboratori cinesi con questa domanda, che poneva soprattutto a sé stesso con insistenza. Era molto di più di una *idée fixe*. Quella domanda produceva saggi, monografie, libri di dimensioni sempre più grandi. Uomo enciclopedico per natura, che considerava ogni conoscenza e ogni teoria come proprio campo d'azione – una sorta di tafano politico e intellettuale in perpetuo movimento – Needham si ritrovò ingabbiato da una questione cardine fondamentale. Quale plausibile destino – se davvero lo si poteva considerare tale – aveva azzoppato le magnifiche sorti dell'iniziale primato scientifico e tecnologico cinese?

«Viaggiare nei mari del pensiero» può richiedere lo stesso spirito combattivo di un'impresa epica. Needham lotta servendosi di tutti i modelli teorici e interpretativi che ha a disposizione. Per breve tempo le analisi di impostazione marxista, come il paradigma del «dispotismo orientale» di Karl Wittfogel, sembrarono risolutive. Le componenti storiche e sociali della società cinese si erano evolute in un «feudalesimo burocratico». All'inizio questo sistema incoraggiò e coltivò la ricerca sulla natura, la filosofia naturale e l'applicazione tecnologica ai fini del benessere sociale. Entro breve tempo, però, inibì la nascita di un capitalismo moderno e dell'impulso scientifico a esso legato, e specialmente quella dell'investimento competitivo. Al contrario, in Europa il declino del feudalesimo diede vita al nuovo ordine mercantile. Così, nonostante la superiorità della razionalità e della giustizia sociale dell'ordine medievale cinese, l'Occidente imprese durante il rinascimento un'enorme spinta sia alle scienze teoriche sia a quelle applicate. Questo impulso predominante poteva dispiegarsi perfino sotto il controllo di un governo assoluto e malgrado la censura religiosa. Per dirlo in poche parole, il socialismo forse era lo spirito di giustizia non prevaricante imprigionato nel guscio del burocraticismo medievale cinese. A ogni buon conto, se la civiltà cinese del passato aveva marciato a rilento, proprio gli elementi che avevano provocato il suo arresto potevano dimostrarsi preziosi per il futuro. L'*ethos* cinese, sosteneva Needham, la sua diffidenza verso il profitto sfrenato e lo sfruttamento imprenditoriale «potevano forse essere più consoni all'idea di una comunità scientifica mondiale basata sulla cooperazione» a cui Needham guardava come al vero futuro dell'umanità: un futuro che il capitalismo europeo e nordamericano basato sul consumo di massa non sarebbe mai riuscito a raggiungere. Ma, per quanto fosse coerente, questa diagnosi non riusciva a soddisfare Needham (o i suoi

collegi cinesi).

Senti il dovere di andare più in profondità. La sensibilità storica e filosofica europea trova quasi la propria identità nella fede in quell'irripetibile «miracolo» della sua origine rappresentato dal genio dell'antica Grecia. Husserl e, seppure in modo riveduto e corretto, Heidegger hanno dato nuova vitalità a questo assioma. È un merito del pensiero classico greco aver privilegiato la ricerca delle verità oggettive, dei criteri logico-analitici nel dibattito scientifico, di aver avuto l'intuizione del primato fenomenologico della matematica. Nessun'altra civiltà aveva varcato questa soglia. In quale altro luogo del mondo troviamo un Aristotele o un Euclide? Joseph Needham non accettava questa tesi apodittica ed eurocentrica. Ciononostante iniziò a indagare quelle che potevano essere contrapposizioni di mentalità – il termine francese *mentalité* è più preciso – così radicali da pesare più della contingenza sociale o economica. Laddove Bacon esigeva di estrarre la prova empirica dai fenomeni naturali – una ingiunzione in cui Needham avvertiva al fondo un'analogia con la tortura e l'esito fatale di una violenza accaparratrice – l'organicismo cinese cercava di porre l'uomo in sintonia con armonie molto più grandi di lui, armonie che non dovevano essere «forzate» o dissezionate. Questa posizione può essere tradotta nel migliore dei modi dall'evocazione alla «saggia passività» di Wordsworth. La nozione stessa di dominio sulla natura, implicita nella scienza e nell'industria dell'Occidente, era estranea all'idea cinese di consonanza e accordo del mondo. Questa ipotesi portò Needham ad affermazioni molto più discutibili.

Per lui, il dispotico primato del politico nella Cina di Mao assumeva il significato di quello dei «valori morali dell'uomo». I precetti maoisti intendevano assicurare l'applicazione di tali valori «alla salute e al benessere dei tuoi compagni e compagne vicini a te al banco di lavoro, nei campi, in officina, in ufficio o in assemblea». In questa specie di idilliaca visione quacchera si sceglieva di ignorare o addirittura di negare le prove delle atrocità della rivoluzione culturale, la carestia e povertà insensate che Mao aveva inflitto al suo popolo – fatti su cui Needham era bene informato – ma anche quella pervadente vena di crudeltà, specialmente nei confronti dei disabili o degli animali, che percorre tutta la storia sociale cinese. Quando gli veniva fatta una obiezione su questo, Needham eludeva o contestava la domanda. Ancora una volta a ripresentarsi era la cecità o l'autoinganno che aveva dimostrato all'epoca delle accuse sulla guerra batteriologica in Corea. Inevitabilmente Needham dovette rompere con parecchi suoi colleghi e amici e si ritirò sempre più nell'ambito che gli era proprio, la sinologia.

Ripensando al lavoro a cui aveva dedicato tutta una vita, Needham riconosceva che non era pervenuto a nessuna conclusione certa, e tanto meno definitiva. I fattori di cui tener conto, nonostante l'eshaustività della sua ricerca, erano troppo variegati e complessi. Perfino una visione sinottica come la sua non era riuscita ad abbracciarli completamente o a conferire loro valore di prove. Passò di nuovo in rassegna gli elementi di cui disponeva. La Cina non aveva conosciuto né un illuminismo sul modello europeo, né una rivoluzione industriale borghese. Questi movimenti emancipatori, seppure ambigui, in Cina erano ostacolati da una venerabile burocrazia centralizzata, che trovava legittimità nell'ordine del cosmo, e dalla stabilità (l'inerzia?) delle costrizioni formali e familiari. Needham intravedeva nella coscienza cinese una fondamentale opposizione agli ideali mercantili che, a sua volta, aveva causato il mancato sviluppo di un'economia «gestita matematicamente». Riconosceva che l'Occidente non avrebbe potuto sviluppare le proprie metodologie scientifiche senza Euclide e Archimede. O forse la borghesia non avrebbe potuto trovare un terreno tanto fertile se non fosse stato per le conseguenze economiche e demografiche determinate dalla Peste nera. «Queste domande sono stimolanti e a volte schiudono un nuovo modo di pensare, ma non hanno risposte definitive.» Da questo poscritto degno di un maestro

traspare quella rara onestà intellettuale che sa riconoscere le proprie sconfitte. Inoltre ciò che interessava, in ultima analisi, a Joseph Needham era instaurare un network planetario basato sulla collaborazione ai fini del progresso scientifico e tecnologico, in cui una Cina risorta avrebbe sicuramente riacquisito un ruolo di prima grandezza. Nonostante l'«americanizzazione» e le devastazioni della libera impresa, Needham avrebbe salutato positivamente gli aspetti essenziali della globalizzazione e della tecnologia delle telecomunicazioni a livello planetario.

In una cerimonia d'addio resa profondamente suggestiva dal rituale cinese (ma anche dal *Grammarian's Funeral* di Browning), la bara di Needham attraversò Caius Court all'interno del college dove era stato preside. Gli accademici sfilarono a due a due, seguendo la bara fino al Gate of Honour. *Nunc dimittis*. In omaggio e in onore di una fatica impareggiabile, lasciata comprensibilmente ma anche grandiosamente incompiuta.

Nel tentativo di accostarmi a questo immenso leviatano, non posso che ribadire la mia mancanza di competenza, e questo rende forse «illecito» il mio approccio.

Mi sembra che il migliore confronto che si possa proporre per l'opera di Needham non sia con altre storie enciclopediche della scienza e della tecnica, ma con la *Recherche* di Proust. SCC e la *Recherche*, secondo me, rappresentano i due più significativi atti di rivisitazione della memoria, di totale ricostruzione che hanno trovato una forma compiuta nel pensiero e nell'immaginazione moderni. Sono le due più esaustive «architetture nel tempo». Riportano in vita un passato straordinariamente intricato e brulicante di presenze, facendolo riemergere dai travisamenti e dalle ingiustizie dell'oblio. Nessun archeologo della coscienza è stato più infaticabile nel suo scavo. Le centinaia di *personae* che sono richiamate alla vita sensibile, gli ambienti urbani e rurali, la multiforme interazione di fattori privati, sociali e naturali che queste due opere illustrano, ridestano alla realtà un impero interiore così effettivo e tangibile per il nostro immaginario come in nessun'altra narrazione storica e letteraria (sia la *Recherche* sia la *Scienza e civiltà in Cina* possono essere poste in un rapporto di «triangolazione» con la *Commedia* di Dante). Proust e Needham danno vita a un'epopea del tempo di tale minuzia e densità, così ricca di rimandi interni da raggiungere una coerenza perfetta. Questa solidità ordinata, questa condensazione di echi interni e struttura «cristallografica», è difficile da definire in maniera astratta. Il saggio di Mandel'stam su Dante è quello che più le si avvicina. Ma da qualsiasi punto si entri nel mondo di Proust – o di Needham – la sua logica interna intessuta di correlazioni, di punto e contrappunto diventa immediatamente percepibile.

In questo raccolto multiforme riemerso alla memoria, ogni granello, ogni covone viene dotato di «una dimora e un nome», ma anche di un reticolo così vitale ed esteso da farlo interagire con la densità che lo circonda. Il testo diventa precisamente ciò che la Cina voleva essere: «un impero di mezzo». Inoltre, in entrambi i casi, nel mosaico proustiano come nell'arazzo di Needham, le convenzioni del riconoscimento e del rimando emergono, per così dire, in modo organico dallo stesso processo di composizione (l'ampiezza e la fatica non erano prevedibili né per l'uno né per l'altro *magnum opus*). Ogni tradizione artistica e letteraria che si rispetti mira a generare un proprio disegno specifico. Cerca, in un movimento a spirale, di risalire all'indietro, fino alla propria origine. Nella *Recherche* questa strategia è resa evidente al punto da risultare quasi l'argomento dell'opera. Nei lunghi anni di composizione di SCC, il divenire di un processo di stilizzazione e l'elaborazione di un tono con una sua proprietà distintiva, furono più gradualmente (vi contribuiva l'accumularsi dei volumi), ma non per questo meno dinamici. L'«effetto Needham» si approfondisce di tomo in tomo.

Da qualsiasi delle sue infinite porte si acceda, è tangibile la sensazione di un accordo all'unisono, di un'armonica reciprocità. Nel 1086 Shen-kua stabilisce e calcola con chiarezza il grado di ritardo continentale, vale a dire l'intervallo costante tra il tempo teorico delle alte maree e il tempo reale in cui esse si

verificano in un determinato luogo. Una tavola delle maree era incisa sulle pareti del padiglione Chê-chiang che si ergeva sulle rive del fiume Chien-Tang. Needham suggerisce di mettere a confronto questa testimonianza con la tavola delle maree stilata per il London Bridge nel XIII secolo, oggi in un manoscritto conservato al British Museum (Cotton MSS, Julius D,7). È nel settembre del 1124 che Hsü Ching redige la prefazione al suo resoconto di un'ambasciata imperiale in Corea. Anche se stampato solo nel 1167, questo testo raggiunge la sua destinazione. Troviamo anche qui informazioni sistematiche sulle maree, nell'ambito di quel ricco contesto che ha portato allo sviluppo in Cina della bussola magnetica (una delle dimostrazioni del Needham virtuoso). Malgrado la poca consistenza del fenomeno delle maree nel Mediterraneo, o forse proprio grazie a questo, la primissima formulazione occidentale sull'influenza della luna su di esse è antecedente a quella cinese. E qui il gioco di Needham è leale. Tra i primi a parlarne infatti è Erodoto. Quando «Tsou Yen parlava dei mari circostanti, all'altro estremo capo del vecchio mondo Pitea di Marsiglia si cimentava con le maree della Manica (nel 320 a.C. circa). Proprio in quel periodo anche i marinai di Alessandro Magno arrivavano alla foce dell'Indo nei pressi di Karachi» (questa tecnica cinematografica della «panoramica» è una caratteristica dello stile di Needham). Una volta lì, vengono sorpresi non solo dalle maree, ma anche «da una sorta di onda causata dalla marea». Come Ko Hung dopo di lui, un certo Dicearco di Messina, discepolo di Aristotele, ipotizza che in realtà la responsabilità del fenomeno della marea sia da attribuire in qualche modo al sole. Le simultaneità o le quasi simultaneità tra vasti spazi geografici affascinano Needham, perfino quando lo inducono a conclusioni troppo affrettate o in parte errate.

Proprio come nel corso di una *soirée* proustiana, le *personae* fanno la loro entrata; spesso le rincontriamo in altri punti della trama. Il cast è imponente. Antigono di Caristo, il poeta Mein Shêng, Seleuco il Caldeo, Posidonio di Apamea, contemporaneo di Lhosia Hung. Alchimisti, forgiatori di bronzo, ammiragli che hanno compiuto esplorazioni in luoghi remoti lungo la costa africana, agronomi, mandarini e saggi solitari nei loro eremi tra le montagne. Il Venerabile Beda fa le sue straordinarie osservazioni. Leonardo da Vinci va completamente fuori strada. La meteorologia e l'idrologia sono uno dei *leitmotiv*. Nessun meteorologo cinese avrebbe scartato l'esatta intuizione di Keplero, come invece fece Galileo, sulla base del fatto «che la luna non poteva avere un effetto sugli accadimenti terrestri: un'idea di questo tipo sarebbe stata contraria all'intera visione del mondo del naturalismo organico». Tanto meno va dimenticato che la Cina possiede una delle due uniche grandi onde di marea del mondo, i cosiddetti mascheretti, sul fiume Chien-Tang, vicino a Hangchow (l'altra si trova alla foce settentrionale del Rio delle Amazzoni). «Molto prima dell'arrivo dell'onda di marea si sente un rumore di tuono e, dopo che è passata, le giunche procedono controcorrente governate a fatica nell'impeto delle acque.» È come se vedessimo il loro procedere a balzi in una dettagliata incisione su legno. Proust ci porta a fare piccoli viaggietti in treno vicino a casa, da un paesetto all'altro, e ciascuno di essi trabocca di una sua poesia. Needham esamina una carta geografica del mondo fatta dai cinesi nel 1402. Le grandi anse del Fiume Giallo segnate in bianco sono visibili chiaramente, così come la dentellata linea nera della Grande muraglia. Il vasto lago nel Sinkiang può forse stare a indicare Lop Nor. I rapporti tra gli arabi e i cinesi coinvolgono esploratori, cartografi, linguisti. Dalle nebbie del tempo emerge un mondo, in parte scientifico e in parte fiabesco, come le montagne e gli eremiti nelle pitture cinesi su seta. Nel 1150 circa, Abu- 'Abdalla^h al-Sharif al-Idrisi mette a punto una carta geografica per il re di Sicilia Ruggero II. Né la cartografia islamica, né quella dei contemporanei cinesi tiene conto della curvatura terrestre. Per al-Idrisi e i suoi mecenati normanni, la Cina era ancora un'entità sconosciuta al di là del muro di Gog e Magog segnato sulla carta. Vi fanno invece la loro apparizione l'India e le Indie orientali come le «ameboidi» isole britanniche. In un punto incerto a sinistra

di queste ultime si vede l'isola di Raslanda. Questo accendere un fuocherello nell'immaginazione di Needham: forse questa forma sta a indicare le isole Fær Øer; forse è l'origine della mitica isola di Friesland nelle turbolente acque dell'Atlantico settentrionale. In maniera pressoché impercettibile, la stesura delle carte geografiche e l'agrimensura cinesi informano la cosmografia religiosa. Pervadono lo *Shen I Ching* (il *Libro dello spirituale e dello strano*, un titolo che potrebbe fungere da appropriata alternativa per la stessa *Scienza e civiltà in Cina*). Nelle dottrine religiose, il monte Khun-Lun è il centro del mondo. Il materiale utilizzato è quello della leggenda, ma deriva dalla scoperta del fenomeno della precessione degli equinozi fatta da Yü Sung nel suo *Chhiung Thien Lun* (*Discorso sulla vastità del cielo*) scritto intorno all'anno 265 della nostra era. Da parte sua, Wang Chung sosteneva che il tramonto del sole era puramente illusorio «come la sparizione della luce di una torcia retta da un uomo che, su una superficie piana, si allontana da chi lo osserva». La eminente Ko Hung lo contesterà. Proust cerca di tradurre in metafora la teoria della relatività.

Oppure prendiamo la descrizione delle tecniche sessuali nel taoismo. Le fonti a cui si rifà Needham comprendono il *Libro del maestro che penetra il segreto*, il *Canone della fanciulla immacolata*, le *Istruzioni segrete riguardo alla camera di giada*, opere che ancora «si trovano in prestito nelle biblioteche degli ambulanti» (una notazione questa che condensa un intero romanzo). L'erotologia cinese era rinomata. Si sviluppavano pratiche complesse «allo scopo di preservare la sostanza seminale». Donne sagge come Ko Hung e Tshai Nü hanno svolto un ruolo importante sul piano didattico. Needham scopre le tracce dell'influenza e degli insegnamenti di una setta di maghe. I metodi di ritenzione durante il coito sono funzionali a una dottrina fondamentale della fisiologia taoista. Il midollo spinale «veniva paragonato al Fiume Giallo per il suo effetto nutritivo che si irradia verso il basso». Tutto questo è descritto in modo allusivo ma con estrema precisione nell'*Eccelso classico di giada della Corte gialla*. Ancora più sorprendente è che queste tecniche si praticavano sia in cerimonie pubbliche sia nel segreto del rapporto coniugale e dell'iniziazione intima. A mettercene al corrente e a fare da testimone è Chen Luan «il matematico». Una danza rituale veniva celebrata sotto i raggi della luna piena o con la luna nuova e mimava «l'attorcigliarsi del dragone e il gioco della tigre». Dopo di che gli adepti mettevano in atto vari rituali amorosi nelle stanze affacciate sul cortile del tempio. Nella memoria caleidoscopica di Needham si mettono in moto le analogie con la tradizione occidentale, che lo portano a *Dafni e Cloe* di Longo Sofista e all'invocazione a Venere del grande poema filosofico di Lucrezio. Le note a piè di pagina si ramificano in modo tentacolare, come accadeva per le aggiunte e le correzioni di Proust. Sono come dei bozzetti, al contempo spiritati ed eruditi, che hanno vita propria.

L'astrologia, «oraria, giudiziale o genetliaca» (il lessico di Needham è un altro mondo a sé), viveva un suo momento di splendore. Un'attività strettamente collegata a questa pseudoscienza cercava di stabilire i giorni fortunati e quelli sfortunati. Tale strategia non era affatto un'esclusiva della Cina. Needham cita Babilonia e l'antico Egitto, da cui deriverebbe l'espressione *dies Aegyptiaci* del calendario romano. Possiamo trovare traccia di quest'idea anche in Esiodo. «Fino a poco tempo fa, i calendari delle cittadine di campagna indicavano sempre i giorni propizi e i giorni nefasti, e non sono molti anni che l'Accademia Sinica ha cominciato a pubblicare calendari per gli agricoltori allo scopo di combattere la superstizione e di fornire informazioni elementari in campo astronomico.» Una nota ci ragguaglia sulle difficoltà incontrate dai primi sostenitori dei missionari gesuiti per infrangere questa superstizione profondamente radicata. La sua sopravvivenza, con echi vagamente cinesi, tra i fanatici della New Age e tra i *glitterati* del bel mondo della Manhattan del XXI secolo, avrebbe divertito Needham.

Spesso ritorna al suo primo amore: «Studiando il pensiero del grande vittoriano

Henry Drummond ho scoperto quanto queste idee siano ancora in circolazione: egli pensava che l'amore potesse essere considerato il corrispettivo sociale dei legami fisici che uniscono le particelle a livello molecolare. E in effetti, nella storia della chimica la prima interpretazione della reazione chimica implicava un'analogia di tipo sessuale». L'eros, l'influenza celeste, la biologia molecolare: tutto si lega e collega come nella simmetria esagonale del fiocco di neve.

Osserviamo il ritratto che fa di Wang Chieh «nell'età d'argento dell'alchimia», una classificazione questa già di per sé affascinante. Era un uomo riservato, esperto nella raccolta della saliva delle volpi. Si serviva dei suoi poteri ipnotici. Essenzialmente però era un «giudizioso chimico metallurgico», capace di mettere a punto leghe come il princisbecco o il ferro placcato in oro. Anche se Wang Chieh si guardava bene dal compromettersi con gli elisir taoisti, dovette ricorrere alla dissimulazione e al suo carisma per raggiungere e mantenere una posizione di alto rango nel labirinto dell'impero. Un secolo più tardi ci imbattiamo in Lu Yu, l'autore delle *Note dalla sala di un'antica età erudita*. L'imperatore aveva intenzione di conferire i Mandala d'oro dell'empireo numinoso ai suoi dignitari più meritevoli. Il metallo era stato trasmutato grazie a tecniche negromantiche. Aveva lo scopo di proteggere come un talismano dalla guerra, dalla carestia e da altre calamità. Ma, proprio quando alla Corte dei Sacrifici imperiali si stava stilando l'importante editto, i barbari sferrarono il loro attacco varcando il Fiume Giallo. Suonava così la campana a morto della dinastia Sung del nord. Pensiamo al rombo di cannone che si avvicina alla Parigi di Proust. Il rigore confuciano spazzò via l'«assurdità della magia» e le liturgie taoiste delle arti alchemiche. Ciononostante, «se abbiamo la metallurgia delle polveri, le leghe di berillio e l'acciaio ottenuto con l'ossigeno liquido», lo dobbiamo agli stregoni e non allo spirito censorio degli apostoli del buon senso. E non dobbiamo dimenticare le alchimiste dell'occulto, come la poetessa vagabonda Li Shao-Yün:

Il vento fa turbinare la neve tra le infiorescenze del salice
E giù, nell'acqua, ci sono nuvole rosee di petali di fiori di pesco.

«È significativo scoprire che le donne hanno partecipato fin dall'inizio insieme agli uomini allo sviluppo delle scienze, da Maria l'ebrea in poi.» Ed è interessante scoprire che gli adepti dell'alchimia medievale cinese, proprio come i loro colleghi arabi ed europei, avevano un debole per gli indovinelli in forma di epigrammi e per le sentenze gnomiche come quelle che incontriamo nel *Corpus hermeticum* ellenistico (e anche in Goethe, affascinato dall'alchimia). Dopo di che, Needham si dedica a una concisa disamina del passaggio dalla magia alla chimica moderna, fino ad arrivare alla sintesi dell'insulina attiva fatta dai cinesi nel 1965. Una lunga strada, spesso tortuosa, che ha avuto inizio nel tramandarsi dei testi segreti e nella ricerca degli elisir d'immortalità dal III secolo a.C.

A sovrintendere a questo viaggio sono le credenze religiose, le scuole filosofiche, le ideologie cinesi del passato. Needham le descrive una per una. C'è il confucianesimo che dà importanza all'ordine morale dell'universo e a una giustizia sociale che gli corrisponde. Le sue formulazioni panteistiche ricordano le «rapistie mistiche all'amore» che derivano dai presocratici come Empedocle e che ricorrono negli inni orfici. Il confucianesimo ci offre alcune tra le intuizioni più profonde sul processo cosmico di attrazione e repulsione. Ma esso non concedeva spazio alla scienza, solo alle tecniche tradizionali. I taoisti che gli si opponevano, e tra loro gli «irresponsabili eremiti», svilupparono «l'unico sistema di tipo mistico mai visto al mondo che non fosse radicalmente antiscientifico». Il taoismo, proprio perché era sbocciato dalle radici arcaiche della magia e dello sciamanismo, diede vita a una sintesi unica: «Il taoismo era certo religioso e poetico; ma era almeno altrettanto intensamente magico, scientifico, democratico e politicamente rivoluzionario» (qui è Needham che regge uno specchio davanti a sé?). Il tao educa a un organicismo naturalistico. Persegue una sorta di «immortalità materiale». I termini

corrispondenti sono forse intraducibili. Il taoismo induce a percepire che non c'è cosa che rimanga fuori dalla portata dell'indagine scientifica, non importa quanto «possa essere disgustosa, sgradevole o apparentemente insignificante». Eppure può essere stata la sua ricettiva passività, simboleggiata dall'acqua e dalla femminilità, ad aver distolto la sapienza cinese dalla scienza sperimentale. «Siediti davanti ai fatti come se fossi un bambino... segui umilmente ovunque e comunque gli abissi in cui la natura ti conduce o non imparerai nulla.» Non è proprio quel che si dice un assioma galileiano o cartesiano. Questo invita a formulare un'audace ipotesi: non potrebbe darsi che il predominio del monoteismo ebraico in Europa abbia indotto una prospettiva razionalistica rispetto ai fenomeni naturali, perfettamente estranea all'astensione taoista dalla fede nella ragione e nella logica? In Giobbe c'è la sfida dello scetticismo, l'imperiosa esigenza di avere delle risposte. «Ma tutti questi raffronti non soddisfano e rimangono delle semplici indicazioni per una riflessione ulteriore.» Forse la corrispondenza più profonda è quella tra il vuoto ebraico del Sancta Sanctorum e il vuoto dell'ultima sala nel santuario taoista di *Wunlungthan*, vicino a Kuming: lì c'è una tavoletta isolata che riporta i caratteri *Wei Wu chih Mu*, «Natura, la madre di tutte le cose».

L'antica Cina incoraggiò anche costruzioni di natura strettamente filosofica. Tra queste i mohisti con il loro interesse per la logica scientifica, la tecnica scientifica e militare. Paradossalmente l'empirismo dei mohisti portò al soprannaturalismo. La stessa cosa si verificò, aggiunge Needham, nell'Europa del XVII secolo in cui la credenza nella stregoneria andava di pari passo con la razionalità scientifica. Più difficili da valutare sono i logici *ming chia*, delle cui dottrine sopravvivono solo frammenti. Ciò che colpisce sono le corrispondenze tra le antinomie e gli enigmi proposti da questi logici con quelli famosi discussi da Zenone. E per di più c'è anche una coincidenza temporale. Altrettanto degni di nota sono i *fa chia* o legisti. Costituisce «particolare gloria» del diritto cinese – dopo l'eclissi dei legisti – il fatto di «essere rimasto collegato in modo indissolubile con la consuetudine, che si basava su principi etici facilmente dimostrabili, e che la legislazione del diritto positivo, con le sue codificazioni, fosse ridotta assolutamente al minimo». Può essere però che proprio questa avversione per la codificazione e il diritto positivo «sia stata uno dei fattori che resero il clima intellettuale cinese non congeniale allo sviluppo di un pensiero scientifico sistematico». Anche in questo caso Needham ritorna alla domanda dominante. E ancora una volta non troverà nessuna risposta dimostrabile.

Questo «fallimento» non pregiudica comunque l'importanza del risultato da lui conseguito che, come ebbe a dire Laurence Picken, costituisce «forse il più grande singolo atto di sintesi storica e di comunicazione tra culture diverse mai intrapreso da un individuo».

Ma la domanda che volevo porre io è questa: «*Scienza e Civiltà in Cina* non è anche un'altra cosa?».

Con ciò voglio forse dire che le migliaia e migliaia di pagine di erudizione storica e analitica, le bibliografie che raggiungono le dimensioni di un intero volume, le centinaia di tavole statistiche, grafici, tabelle, carte geografiche, diagrammi e illustrazioni costituiscono per certi versi un'opera di *narrativa*? Tale ipotesi non è così folle come potrebbe sembrare. Durante un breve periodo di insegnamento in Cina, ho chiesto ad alcuni insigni studiosi cinesi che cosa pensassero della titanica impresa di Needham. Tutti mi risposero, quasi senza eccezione, con un sorriso cortese, addirittura ossequioso anche se venato di ironia (le sfumature dell'ironia cinese non si contano). Apprezzavano profondamente SCC. E come sarebbe potuto essere altrimenti? Ma non meno profonda era la loro sorpresa davanti alla scoperta di Needham che i cinesi avevano preceduto tutti con i loro risultati in campo scientifico e tecnologico. Com'era stupefacente, com'era gratificante...

La linea di demarcazione tra realtà e invenzione è sottilmente incerta. Lo statuto epistemologico delle due categorie è sempre stato instabile. La *Recherche* di Proust è satura di storia. Che si tratti di Erodoto o della più severa delle narrazioni «cliometriche» moderne, ciò che giustifica la struttura combinatoria è lo stile. Joseph Needham era ossessionato da una rivelazione unificante di eccezionale potenza persuasiva. I movimenti a ondate della sua convinzione, i dettagli minimi, pervenivano a una coerenza, per così dire, dall'interno. A loro volta, queste energie della visione davano luogo a nuovi riscontri. SCC sta a testimoniare un organico dispiegarsi di documentazione e la presenza di modelli interni; e perviene a un esito che, come sottolineava insistentemente Needham, al suo esordio sarebbe stato inimmaginabile. Una volta liberata, la grande corrente si era sviluppata in estensione nello spazio e nel tempo, plasmando e rendendo fertile un paesaggio unico nel suo genere. Ma il genio dell'opera nella sua essenza non sta nella documentazione e nell'inventario. Da qui la mia intuizione, pur da dilettante, che la miglior reazione di un lettore è darle quel tipo di adesione alla totalità sollecitato dalla *Comédie humaine* di Balzac e, in maniera addirittura più ineludibile, da Proust. Questi «poemi epici concettuali» creano le proprie coordinate. La fiducia, la sensazione di arricchimento del sentirsi a casa propria in un'architettura e un'anatomia più vive, più autorevoli di quanto non lo siano le loro molteplici parti e prospettive, è la reazione giusta davanti a opere come queste. Come succede ai matematici e ai mistici, Needham trovò ciò di cui già conosceva l'esistenza. Nella sua «Cina» non meno che nelle sue posizioni politiche radicali, l'utopia era concreta. Non ha «contraffatto» tutta questa storia in maniera menzognera. Ma l'ha «fatta». Forse questo serve a spiegare sia lo scetticismo dei cinesi davanti a molte delle sue scoperte, sia l'isolamento in cui sembra trovarsi l'immenso atlante di Needham. Chi lo legge oggi, quali continuatori ha prodotto?

Il paradosso sotteso a tutto questo è espresso nella celebre affermazione di Aristotele, secondo il quale l'opera di fantasia è «più vera» della storia; con questo voleva probabilmente suggerire che la rappresentazione ha un carattere più generale e più incisivo, che scava più a fondo nelle motivazioni e nell'esperienza degli uomini. Sono i «drammi storici» di Shakespeare ad aver largamente influenzato il senso e la lettura che la Gran Bretagna ha dato del proprio passato. Nessuna storia ufficiale può competere con la veridicità di *Guerra e pace* di Tolstoj. Non abbiamo a che fare con l'archeologia, ma con «monumenti di un intelletto che non invecchia mai».

SCC comunque appartiene a un genere letterario del tutto particolare che, per quanto ne so, non è ancora stato veramente riconosciuto, e tanto meno descritto.

Questo genere risale all'*Anatomia della malinconia* di Robert Burton (1621), se non addirittura a prima. È una forma barocca, un ibrido composto di erudizione minuziosa, di sapere arcano, di citazioni esoteriche e di una fantasticheria quasi anarchica. La pedanteria è sfrenata. Ma lo stesso vale per l'allegorico e per l'emblematico, la materia di cui sono fatti i sogni. I testi che appartengono a questo genere hanno in comune tra loro tratti inconfondibili. Sono poliglotti, stracolmi di elenchi, di cataloghi e di tassonomie. Il sapere – questo è l'elemento chiave – abbonda talmente di dettagli, è così compatto da rendersi completamente autonomo. Dà vita a elaborazioni e a costruzioni che vanno ben oltre l'argomento a cui direttamente si riferiscono. Mescola il dato tecnico con l'apertura visionaria. È un'erudizione talmente frenetica, così «autistica» da creare dei mostri, allegri e minacciosi al tempo stesso. Sotto la lente del microscopio si accendono arcadie e incubi. Gli atlanti barocchi, i dizionari di botanica e le allegorie zoologiche ne sono l'equivalente figurativo. Nei dipinti dell'Arcimboldo frutta e fiori assumono fattezze umane; esploratori, scaltri nella navigazione, raccontano di tribù di uomini a tre teste. La conoscenza onnipervasiva fa da carapace. Sotto la pressione del suo stesso impatto, però, la competenza diventa surrealismo. Permettetemi di aggiungere a SCC tre altri esempi moderni.

La statura di A.E. Housman come filologo classico, critico testuale e revisore era praticamente indiscussa. Studiosi di minor bravura esitavano a pubblicare, per paura che fosse lui a recensire l'opera che era loro costata tante fatiche. Le critiche e le stroncature di Housman si avvalevano di una serie di sferzanti ironie degne di Swift. Ben presto le recensioni di Housman svilupparono un loro tipico stile, più austero e implacabile della sua stessa poesia. Uno sventurato curatore di Giovenale «è alla ricerca di quello che non troverà mai perché non è mai esistito»; un nuovo commento a Properzio travisa una parola chiave, rendendo così l'intera poesia «vergognosa e ridicola»; le congetture su Esopo del professor Postgate «sono al contempo ottimistiche e ostinate, e una volta che lui ha preso fischì per fiaschi non molla facilmente la presa»; una proposta di integrazione in riferimento a un testo di Marziale dei signori Leo e Dau «non c'entra per nulla; non tiene conto di Svetonio, è fuorviante al massimo grado... è metricamente scorretta». Più la faccenda in questione si fa minuziosa o più riguarda un aspetto tecnico, più aspra si fa la riprovazione di Housman. È questo ribaltamento delle proporzioni ad acquisire una surreale intensità. Gli *Astronomic* di Manilio rivestono un certo interesse per gli storici della scienza antica, ma i meriti poetici dell'opera sono scarsi. Eppure Housman riversa in questo testo tutto lo sfoggio della sua erudizione. In ogni pagina di questi tomi, il commento esplicativo e filologico, anch'esso in latino, supera di gran lunga per dimensioni i legnosi versi di Manilio. È stata fatta l'ipotesi che quest'impervia fatica, sapendosi illeggibile, costituisca per Housman in un certo qual modo un oscuro atto autopunitivo. A tratti l'effetto è allucinatorio.

Il disprezzo di Vladimir Nabokov per l'ignoranza e la volgarità del *profanum vulgus* faceva il paio con quello di Housman. L'*Evgenij Onegin* non è un'opera particolarmente lunga. La traduzione di Nabokov, già di per sé discutibilmente pedante, e il suo commento si dilungano per quattro volumi. Anche in questo caso l'apparato filologico e il commento storico procurano una sensazione di vertigine. Ogni allusione fatta da Pus'kin, ogni derivazione da fonti francesi e inglesi, ogni scarto grammaticale e lessicale, ogni eventuale punto controverso, viene sottoposto a una prolissa esegesi. Le versioni e i commenti precedenti vengono fatti oggetto da parte di Nabokov di feroce dileggio. Le *Note sulla prosodia* raggiungono le dimensioni di un volume a sé stante. Sono presenti digressioni (*excursus*) enciclopediche sull'alimentazione russa, sulle abitudini domestiche, sulla servitù della gleba e sulle regole che presiedono al duello. I contemporanei di Pus'kin, i giornalisti e i *salon* dell'epoca, la censura zarista, il materiale erotico dei libertini francesi ricevono un'attenzione professorale. Ma forse il vero tratto surrealista sono le 106 pagine dell'indice analitico stilato da Nabokov. Quante arguzie erudite e indicazioni fuorvianti nasconde? *Stalin (C'era una volta un tacchino)*. Il rinomato poeta Housman, il conoscitore di lepidotteri e romanziere di genio Nabokov percepiscono e trattano con ironia lo spiritello della follia che si nasconde nella pura erudizione.

Le mitologie del sapere, le favole nere che emergono dall'erudizione dei mandarini hanno ispirato alcune delle più memorabili opere narrative di Borges: *Tlön Uqbar*, *Orbis Tertius*, *Tre versioni di Giuda*, *La ricerca di Averroè*, *L'Aleph*. I codici segreti, gli alfabeti perduti, i labirinti della Cabala, le pandette e i glossari immaginari accumulano pazientemente polvere dentro *La biblioteca di Babele*. Borges abbonda di classificazioni e inventari dell'assurdo: alcuni di essi sono in rapporto con l'antica Cina. Come Needham, Borges guardava nel maelström della realtà.

Mi sarebbe piaciuto esplorare di più questo genere, riuscire a dare un posto a *Scienza e civiltà in Cina* tra questi unicorni nel giardino della ragione.

Joseph Needham non avrebbe approvato.

2. INVIDIA

Presumo che non siano molti oggi a leggere le opere di Francesco Stabili, meglio noto come Cecco d'Ascoli. Dei suoi scritti sono sopravvissuti un poema epico rimasto incompiuto, l'*Acerba*, due trattati di astrologia e una manciata di sonetti la cui attribuzione e provenienza sono però dubbie. Già solo sul piano linguistico, queste vestigia risultano quasi inaccessibili al lettore comune. Gli studiosi che si occupano di Cecco sono obbligati a leggerlo su manoscritti incerti o su edizioni non perfette ma, nonostante questo, le impegnative e spesso tutt'altro che accattivanti opere di Cecco continuano a esercitare il loro fascino. Benché severamente proibite dalla censura ecclesiastica – tutte le copie che fu possibile scovare furono date alle fiamme e il loro possesso clandestino perseguito dagli inquisitori – ne sono sopravvissuti circa quattordici manoscritti del XIV secolo e almeno altri trenta appaiono lungo il corso del XV secolo. A quella che si ritiene la prima edizione a stampa dell'*Acerba*, che risale al 1473 circa, fanno seguito altre ventisei edizioni tra il 1476 e il 1550. Il XVI secolo vede emergere il tema dell'audacia intellettuale di Cecco e l'intransigente rigore protoscientifico che fa di lui un autentico predecessore di Giordano Bruno e di Galileo.

Nella sua autorevole storia della letteratura italiana, Francesco De Sanctis esprime nei confronti di Cecco un'ammirazione limitata all'uso che egli fa della poesia per argomentare e presentare ipotesi scientifiche, e per raggiungere, come Lucrezio, una sintesi tra scienza esatta e immaginazione. Nel suo *Della varia fortuna di Dante* (1866-67) Carducci condanna l'invidia di Cecco per la *Commedia*, un'invidia che si manifesta in rancorosa imitazione. Ma deve pur sempre riconoscere che il poema didattico di Cecco mostra lampi di ingegnosità cognitiva e stilistica. Una lettura moderna come quella di Achille Tartaro nella *Letteratura italiana* del 1971 mette in evidenza l'intento didattico dei trattati astrologici di Cecco. Tartaro colloca inoltre i suoi scritti all'interno del dibattuto contesto dell'egemonia linguistica e letteraria toscana e del disagio della posizione linguistico-psicologica di Bologna e delle Marche, strette tra le prestigiose polarità di Firenze e Venezia. Nel settembre del 1969 ad Ascoli Piceno si è tenuto un convegno specialistico i cui atti, anch'essi di difficile reperibilità, sono stati pubblicati nel 1976.

Più significativi rispetto a queste alterne fortune sono forse tre rimandi. Petrarca così rende il suo omaggio:

Tu sei il grande Ascolan che il mondo allumi
per grazia dell'altissimo tuo ingegno –

laddove «allumi», nel senso di «accendere», avrebbe assunto un significato terribile. Il secondo riguarda l'impiego del bestiario parzialmente allegorico di Cecco da parte di Leonardo da Vinci. E infine Goethe nel IV atto della seconda parte del *Faust*:

Der Nekromant von Norcia, der Sabiner,
Ist dein getreuer, ehrenhafter Diener.*

In un altro punto Goethe, affascinato dall'alchimia, come abbiamo già visto a proposito dell'antica Cina di Needham, rende onore al coraggio intellettuale di Cecco citandolo come colui che pone interrogativi audaci sia ai cieli sia agli abissi.

L'allusione di Goethe a Norcia e ai monti della Sabina è pertinente. Nessun approccio a Cecco d'Ascoli risulta valido se non tiene conto del suo regionalismo. Nella seconda metà del XIII secolo, le aspettative apocalittiche, la cosiddetta

«attesa dell'età nuova», erano molto radicate in ogni angolo delle Marche. Questa terra selvatica si faceva spesso irretire dai presagi dell'imminente crollo dell'*ecclesia* ufficiale e delle sue gerarchie, presagi che si nutrivano essenzialmente di credenze e di riti arcaici precristiani e anticristiani. I movimenti eretici proliferavano. Ne facevano parte gli zelanti o spirituali che si erano staccati dall'ortodossia francescana. E sempre tra loro si contavano i seguaci del papa eremita Celestino e del suo «gran rifiuto». Le profezie della Sibilla, anche in dialetto, erano ampiamente diffuse e venivano interpretate in maniera escatologica. Erano associate a luoghi numinosi e stregati come il monte Vettore e il cupo lago di Pilato, angoli montuosi che tuttora conservano la loro sinistra natura. Magia sia bianca sia nera, stregoneria, scoppi di possessione sfrenata seguiti da esorcismi permeavano l'esistenza quotidiana sullo sfondo di un paesaggio di rocce lunari, di caverne, di fitte foreste e di laghi insondabili. Ancora oggi il folklore locale e i riti propiziatori conservano tracce di questa inquietante eredità. Come le filastrocche dialettali:

Per l'anima di Cecco negromante,
che in una notte fabbricò lu ponte.

Questo tema dei maghi capaci di costruire un ponte in una sola notte grazie al favore degli angeli o dei diavoli è molto diffuso in tutta l'Europa alpina e prealpina. Nelle Marche a ogni crocicchio, spaventoso o rincuorante che sia, magia naturale e diabolica si intersecano. Negli atti del convegno del 1969, Febo Allevi ne dà un magistrale resoconto.

Nonostante lo strenuo rovistare negli archivi (la speranza è l'ultima a morire), quasi ogni aspetto della vita e della catastrofe di Francesco Stabili resta oscuro e controverso. Località e data di nascita sono frutto di congetture. Ancarani e il 1269 sembrano le ipotesi più probabili. Le nostre fonti principali, ovvero la *Cronica* di Giovanni Villani e il materiale raccolto dall'antiquario Angelo Colocci, ci forniscono però soltanto informazioni lacunose e tarde. L'unico ritratto ritenuto autentico di Cecco sparì da Ravenna nel 1692. È stato il diavolo a scappare portandoselo via? Dell'infanzia o dell'educazione di Cecco non si sa niente. All'epoca l'istruzione era nelle mani dei monasteri. A un certo punto della sua formazione, Cecco acquisì una notevole conoscenza del latino, insieme con la dimestichezza nella poesia e nella mitologia classiche. I suoi studi ad Ascoli e a Salerno, un centro poco importante a livello politico ma pur sempre rilevante per gli studi superiori, sono comprovati da indicazioni frammentarie. Se il suo *cursum* di studi abbia compreso un soggiorno a Parigi, allora centro della cosmologia e delle dispute della scolastica, non è affatto certo (Dante si recò a Parigi, come sostengono con insistenza alcuni suoi biografi?).

Da giovane e in circostanze ignote, a Cecco d'Ascoli fu assegnata la cattedra di astrologia dell'università di Bologna, *alma mater* di tutte le università dell'Occidente. I pochi fatti giunti fino a noi non sono particolarmente coerenti. Pare che per questa nomina, che in genere si fa risalire al 1322, fosse richiesto il voto degli studenti, ma la fama e la stravaganza di Cecco sembra provocassero invece invidie meschine tra i suoi colleghi e tra le autorità ecclesiastiche. Il 16 dicembre del 1324, Cecco fu accusato dall'inquisitore domenicano Lamberto di Cingolo di professare «cose vane e contra fede» e fu costretto a lasciare Bologna. Nulla sappiamo degli eventi che portarono al suo reinsediamento in cattedra «per acclamazione degli studenti». Quando Cecco riappare nuovamente sulla scena, alla fine di maggio del 1326, è astrologo e medico di corte del duca Carlo di Calabria, all'epoca reggente di Toscana. Forse sotto la sua protezione Cecco si ritenne salvo dalla censura e dalla persecuzione ecclesiastica e, senza troppe cautele, si prese la libertà di dedicarsi alla speculazione filosofico-scientifica, alla divinazione del futuro e alla stesura di oroscopi. Arrestato nel luglio del 1327, Francesco Stabili fu arso vivo insieme con tutte le sue opere a Firenze il 16 settembre, tra Porta a Pinti

e Porta alla Croce, senza eseguita sotto l'autorità del *Vicarius* ducale, un certo messer Jacopo da Brescia. L'agiografia narra che Cecco andò a morte dichiarando: «L'ho detto, l'ho insegnato, lo credo». Può darsi che questa sia solo una romantica infiorescenza a posteriori. Che cosa invece può spiegarci il suo terribile destino?

Le ipotesi sono tante. Che Stabili fosse un individuo orgoglioso, collerico, arrogante, probabilmente inquietante ed esibizionista, è confermato dalle testimonianze che sono giunte fino a noi. Cecco non esitava a farsi dei nemici pericolosi. Riusciva a brillare pur stando precariamente ai margini delle istituzioni accademiche ed ecclesiastiche ufficiali. Confidava nel precario appoggio degli studenti e nella disattenzione dei principi. Questa sorta di istrionico «piromante, geomante, negromante, idromante», vale a dire mago dei quattro elementi, finì per pestare troppi piedi. Però, in ogni caso, che cosa può aver giustificato un'accusa di eresia? I verbali del Sant'Uffizio sul processo e la sentenza di morte di Cecco *potrebbero* davvero, come sono convinti alcuni studiosi, essere ancora conservati a Roma. Se così fosse, comunque, fino a oggi non sono stati, non dico pubblicati, ma nemmeno resi accessibili. Ma allora che cosa possiamo ricavare dalla lettura dell'*Acerba*?

L'*opus magnum* di Cecco pone problemi di ordine linguistico ed ermeneutico quasi insormontabili perfino per i più qualificati medievisti e storici della scienza. Persino il titolo è stato interpretato in modi diversi. Deriva dal termine latino *acervus* che sta a indicare un'accozzaglia, una congerie di elementi eterogenei, il cui uso è attestato in Cicerone, Virgilio e Quintiliano? O rimanda, più verosimilmente, al latino *acerbus* che significa «acerbo», «aspro», «incompleto»? L'asprezza del suo stile prenderebbe a modello Svetonio e Lucrezio, anche se mi pare che la corrispondenza più autentica sia quella con l'*Astronomicum* di Manilio (ritorna l'ombra di Housman). E innanzitutto, chi ha scelto questo titolo? Era un velato riferimento alla tragica incompletezza dell'opera? Il linguaggio del poema epico astrologico-cosmografico di Cecco è irto di bizzarrie lessicali e di ibridi etimologici. È stata descritta come una parlata il più delle volte peculiare all'autore o di derivazione locale, una lingua picena costellata di elementi colloquiali e dialettali che ben si addice alla personalità composita ed eccentrica del suo tragico creatore. All'epoca la situazione linguistica italiana era caratterizzata da spiccati regionalismi in polifonica rivalità tra loro. Prestiti latineggianti non completamente assimilati, misture di provenzale, di siciliano, di francese entrano a far parte del crogiuolo dell'*Acerba*. Lo stesso vale per gli echi dall'arabo, così diffuso in Sicilia e in Calabria e così determinante nello sviluppo dell'astronomia. Insieme al lessico specialistico, spesso intenzionalmente occulto, è presente il «parlando tacendo», ovvero il discorso silenzioso della medicina, dell'alchimia, della divinazione e dell'allegoria medievali nelle sue forme più involute. Uno dei primi commenti in latino stampato nel 1501, che prende in considerazione solo la prima parte del poema di Cecco, anziché chiarirlo rende il testo ancora più oscuro.

Ma il quesito rimane: quali eresie, se ce ne sono, possono essere desunte dall'*Acerba* e dai due trattati di astrologia? Quei testi possono essere interpretati come se Cecco dicesse che Cristo era soggetto al determinismo astrologico. Perfino Dio padre, lasciano intendere uno o due passaggi, non può alterare il corso e le leggi della natura (su questo Tommaso d'Aquino sarebbe stato d'accordo). Eppure ci sono altri punti in cui Cecco postula esplicitamente il libero arbitrio. C'erano forse degli elementi eterodossi nel commento di Cecco al *De Sphaera mundi* di Giovanni di Sacrobosco, testo di grande autorevolezza e quasi canonico? Si può evincere che Cecco sostenesse che le sfere celesti avessero una pernicioso azione demoniaca che, in determinate circostanze ermetiche, i maghi potevano dominare e piegare al loro volere – ovvero il tema faustiano? Era presente in Cecco, come nei saggi taoisti di Needham, un «materialismo magico», quel perenne positivismo che pone la persona umana nel suo contesto cosmico? «Il corpo umano non fu mai divino», è solo l'intelletto che può e deve avere il sopravvento:

Intendi e vedi con la mente a scienza
Che mai l'eterna e beata natura
Senza ragion non fece creatura.

Eppure, nonostante questi fondamenti siano più aristotelici che strettamente tomisti, la visione di Cecco sottolinea i limiti della percezione razionale e i confini che dividono il naturale dal soprannaturale. Come dimostra Thorndike nella sua imponente storia della magia e della scienza medievali, le speculazioni di Cecco non superano mai per eterodossia quelle di altri illustri contemporanei, come per esempio Alberto Magno. Venuto a conoscenza della morte di Cecco e facendo evidente allusione al fatto che era rimasto vittima delle rivalità tra gli ordini monastici, da Avignone papa Giovanni XXII osservò: «I frati minori si sono liberati dell'ultimo Principe dei peripatetici» (i filosofi di autentica derivazione aristotelica).

Quali altri motivi potevano esserci per giustificare la persecuzione e la condanna dell'inquisizione? (Nel 1707 uno studioso gesuita avrebbe elogiato l'astrologia di Cecco.) Correva voce che il maestro avesse fatto l'oroscopo di Cristo e può essere che questa prodezza sia stata ritenuta blasfema, anche se la questione non è chiara. Su un piano più banale, sembra che Cecco abbia mandato in bestia il duca per cui lavorava, redigendo e rendendo pubblico un oroscopo che preannunciava la cattiva sorte di sua figlia, la futura regina Giovanna (la divinazione è sempre stata un'arte rischiosa). Anche se fosse andata così, tutto questo non spiega in modo adeguato le continue persecuzioni e le accuse nei confronti di Cecco, prima a Bologna e poi a Firenze, né tanto meno la sua morte. La conclusione di Thorndike continua a reggere: fino a che non emergeranno nuove prove documentarie, tutta la faccenda rimarrà oscura, addirittura misteriosa.

Comunque, fin dall'inizio un tema ricorre con insistenza:

L'invidia a me à dato sì de morso
Che m'à privato de tutto mio bene.

«Invidia eresiarca», «livore invidioso»: le citazioni e le evocazioni dell'«invidia» sono continue. È lo stesso Cecco a sottolinearle e così fanno i suoi contemporanei. L'effetto è duplice: l'invidia altrui perseguita il mago che, di contro, viene accusato di provare una furiosa invidia nei confronti degli altri. L'Orcagna, nel suo espressivo affresco del Giudizio universale che si trova in Santa Croce a Firenze, ritrae il poeta-mago tra i dannati. L'invidia, che prende effettivamente corpo, ossessiona con la sua maschera verde le opere e i giorni di Cecco d'Ascoli.

Questo basso ostinato fa da sommesso accompagnamento, per così dire, alla questione che di fatto ha preservato dall'oblio il nome di Francesco Stabili: il suo rapporto con Dante. Ancora una volta gli elementi di prova non sono chiari e in parecchi punti sono addirittura contraddittori.

Già nel corso della sua vita Cecco veniva considerato un denigratore di Dante, era dilaniato dall'invidia per la preminenza e la fama di cui godevano le sue opere. Da Venezia, Giovanni Quirini benedice Firenze per aver dato soddisfazione allo spirito offeso di Dante consegnando Cecco e le sue fatiche alle fiamme (ciononostante prega che gli venga data una copia clandestina dell'*Acerba* nel caso se ne fosse salvata qualcuna). Un antico gioco di parole rimprovera a Cecco di essere *cieco* davanti all'evidente superiorità di Dante, e Carducci dal canto suo riprende quest'idea definendo l'*Acerba* un'imitazione frustrata della *Commedia*. Da qui deriva, sempre secondo Carducci, la scelta di adottare come forma metrica la doppia terzina. D'altronde, questo ruvido *opus* non contiene forse due stanze che oltraggiano Dante in maniera esplicita? Altri commentatori sostengono che la presunta gelosia di Cecco abbia basi letterarie e dottrinali. Il suo stile rozzo intende fare da contraltare all'elevata, addirittura pomposa, eloquenza di Dante. Cecco parla chiaro. Con la *Monarchia* Dante incorre nella disapprovazione ecclesiastica e a un certo punto su di lui cade il sospetto di pratiche alchemiche e divinatorie. Ma

chiede con insistenza, e alla fine trova, un abile accomodamento con la chiesa e i monaci. La trattazione della cosmologia nell'*Acerba* è «scientifica» e sul piano speculativo si assume dei rischi, mentre Dante fa ricorso al lasciapassare della liturgia e dell'estasi irrazionale. O c'era invece in ballo qualche segreta controversia?

Nel *Linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»* di Luigi Valli, pubblicato a Roma nel 1928, si sostiene che Dante, Petrarca, Francesco da Barberino e lo stesso Cecco facessero parte di una setta segreta che venerava un'incarnazione femminile della saggezza sacra, della Sophia. All'epoca confraternite di questo tipo non erano rare. Comunicando tra loro in codice, coltivando legami con templari e fazioni ghibelline, gli adepti si compiacevano del simbolismo della rosa mistica. A sua volta questo simbolismo, derivato dal misticismo islamico e persiano, si diffuse nei circoli intellettuali insieme con elementi cabalistici. Dante, così almeno sostiene Valli, ruppe coi «Fedeli» e cercò comprensione presso i potentati guelfi. A peggiorare le cose, il culto di Beatrice e la rigogliosa mariolatria del *Paradiso* rappresentano, soprattutto agli occhi di un misogino come Cecco, un imperdonabile tradimento della Sophia, un concetto di per sé astratto e segreto.

Non solo le prove di tutto questo sono estremamente labili, ma i testi che possediamo ci offrono una prospettiva molto differente. Oggi la maggioranza degli esegeti più qualificati considera le due stanze dell'*Acerba* che attaccano Dante degli inserti tardi e spuri. Nel poema di Cecco gli echi della *Commedia* sono scoperti e incontrovertibili: ne è esempio il capitolo XVI del libro II che guarda con ammirazione al canto XVI del *Purgatorio*. Non mancano inoltre gli indizi che Cecco d'Ascoli vedesse nell'esilio e nel destino che minacciava Dante – nel caso fosse rientrato a Firenze sarebbe stato bruciato vivo – un'analogia con il proprio.

E tuttavia: Gianfranco Contini, dotato di un orecchio pressoché perfetto per cogliere l'intenzione che pulsa in poesia, definisce l'*Acerba* «un'anti-*Commedia*». L'ombra dell'*«avara invidiosa»* – l'espressione è dello stesso Cecco – non smette di allungarsi sulla sua opera.

Che cosa vuol dire essere un poeta epico con aspirazioni filosofiche quando si ha, diciamo, come vicino di casa uno come Dante? O essere un drammaturgo nella stessa epoca in cui uno Shakespeare è appena uscito per andare a cena? «Come posso io essere se un altro è?» si chiede Goethe. Dalla porta del mio ufficio dell'Institute for Advanced Studies a Princeton, ho sentito J. Robert Oppenheimer scagliare questa frecciatina a un giovane fisico: «Lei è così giovane e ha già combinato così poco». Dopo di che, la scelta logica resta il suicidio. Da sempre il tema della rivalità, della gelosia e dell'invidia è stato evocato e fatto oggetto di rappresentazione. È antico come la rabbia di Saul nei confronti della fulminea ascesa di Davide, come i dileggi velenosi sputati dalla bocca del Tersite omerico. La gelosia assassina di Salieri nei confronti di Mozart, con tutta probabilità frutto di invenzione, è stata rappresentata in musica, in scena e sullo schermo. E che dire di Iago e di Iachimo – non suggerisce l'idea che il dittongo *ia* dia sui nervi a Shakespeare? O dei tennisti condannati a giocare senza speranza contro Federer a Wimbledon anno dopo anno? Il verde, il colore della primavera e della maturazione, è anche il colore dell'invidia e della bile (il sapore dell'invidia lo sentiamo quando abbiamo la bocca secca). Non è che Giuda Iscariota precipitò nel buio della propria infamia perché Gesù si era stretto al petto un altro discepolo? Gli scenari simbolici, le allegorie, i racconti e gli esercizi di correzione morale sono innumerevoli.

Non c'è quasi racconto mitologico o archetipo culturale in cui un Caino, arbitrariamente e incomprensibilmente in una posizione di svantaggio, non prenda di mira il suo Abele. Roma poggia le sue fondamenta sulla gelosia fratricida. I *moralistes* del XVII e del XVIII secolo rivolsero particolare attenzione all'invidia e alle ipocrisie mondane di cui si ammanta. Prima di loro c'era stato Montaigne, e

prima di lui Giovenale e Marziale. Ma quel che manca è un'indagine filosofica, una fenomenologia dell'invidia che la scandagli nel profondo. Sono i pittori di emblemi e di allegorie a esserci andati più vicino. Come aveva già intuito Swift, l'argomento è quasi un tabù e rasenta lo scatologico. La sincerità, l'analisi spietata all'interno della ferita aperta del sé, sono troppo dolorose e l'odore che sale dai recessi dell'ego troppo fetido da respirare. Forse, per quanto sia difficile da immaginare, il supplizio del fuoco che toccò in sorte a Cecco d'Ascoli non fu la cosa peggiore che dovette sopportare.

La Bibbia ebraica parla di un Dio «geloso», anche se questo nostro epiteto magari non riesce a cogliere tutte le connotazioni polivalenti del termine originale. Nel *Libro di Mosè* e in quello dei *Salmi* ci sono indizi che Dio è geloso delle divinità minori ma più antiche di Lui su cui ha avuto il sopravvento. Ciò che accadde a Babele fa pensare che Dio sia geloso della capacità umana di conquistare i cieli e di organizzarsi politicamente. In Euripide le allusioni sono più sottili e più inquietanti: gli dei, arcaici per natura e da poco affrancatisi dal caos, riescono a comprendere, e addirittura a invidiare, la raffinatezza etica degli uomini e delle donne mortali. Gli esseri umani si sono emancipati dalle Furie originarie e dal *do ut des* degli dei olimpici, attirandosi il loro biasimo. Lo testimonia la condanna dell'infantilismo divino nell'*Ippolito* ed è messo in evidenza in maniera incomparabile nelle *Baccanti* da una conclusione che lascia storditi nonostante la sua frammentarietà.

Comunque, la dialettica imbocca in genere l'altra strada: è l'uomo a invidiare le divinità, il loro potere, la bellezza, la licenziosità erotica e soprattutto la loro incolumità nei confronti della morte. Gli dei omerici possono subire delle ferite, ma la loro guarigione è istantanea. Sono i mortali che si sentono trattati ingiustamente e con sufficienza, che sono puniti severamente da Dio o dagli dei. Milton, con scoperta passionalità, trasforma questo sentimento nell'amarezza di Satana per quella che considera un'ingiustizia di Jehovah, per i suoi favoritismi e per la gratuità delle sue discriminazioni all'interno degli ordini angelici. Satana manifesta nei confronti del Figlio un'invidia autoassolutoria e una gelosia talmente distruttive da bruciare più forte delle fiamme della dannazione. È l'«umanità» delle sue emozioni a renderlo così seducente agli occhi della nostra sensibilità. La ribellione che ne deriva è un concetto archetipico. Capaneo, il gigantesco guerriero che si batte contro Tebe, scaglia i suoi insulti contro Zeus. La sua «grande ombra ancora bruciante» continuerà a farlo persino nella fossa dell'*Inferno* di Dante. Per il Tamerlano di Marlowe è intollerabile che esista un potere più grande del suo:

Ho il Destino ben saldo incatenato,
faccio girare le ruote della Sorte,
dovrà cadere il sole dalla sua sfera
prima che Tamerlano sia morto o vinto.

Questo complesso, drammatizzato nella storia dei Titani e delle guerre per il dominio del cielo, viene definito, con un termine stereotipato ma potente, «prometeico». Se da un lato esprime l'invidia ribelle, dall'altro pone anche l'eterna questione della teodicea: come può una divinità onnipotente aver creato a sua propria immagine – una nozione estremamente oscura e quasi derisoria – un essere troppo debole per scampare al tormento, all'infelicità e alla tentazione? Di che razza di esperimento o di gioco sadico si tratta? Che l'Onnipotente sia maledetto per le pene che si è dato e che ci ha dato. Nella brughiera del *Lear*, nelle lande dello Jutland dove bestemmiava l'infelice padre di Kierkegaard, gli dei ci tormentano e ci uccidono «per divertimento». Non siamo stati noi a chiedere di venire al mondo.

L'invidia tra il creatore e la sua creatura può diventare aperta competizione. Stanno a testimoniare le mitologie, spesso una forma abbreviata di logica. Una fanciulla spensierata si vanta di tessere una tela più delicata, più ricca di decorazioni di quanto non sappia fare Atena e viene trasformata in ragno. Apollo

spella vivo chi rivaleggia con lui nei misteri e nella musica (il *Marsia* di Tiziano incarna tutte le sfumature e tutto il tormento dell'invidia vendicativa). Inevitabilmente l'*agón*, il duello, è presente da entrambe le parti. L'artefice umano avverte che le sue realizzazioni, per quanto elevate, non possono competere con ciò che offre il mondo naturale, cioè quello generato dalla divinità. I lineamenti imperscrutabili di questo incontro si trovano nel *Libro di Giobbe*. La risposta che Dio dà al suo servo che soffre, l'*apologia di Dio* per gli orrori immotivati con cui lo affligge, è chiaramente di natura estetica, oserei dire «neroniana». È l'orgoglio del capomastro e dell'artigiano sublime. L'uomo non riesce a eguagliare, tanto meno a superare, il potere, l'inventiva, l'intimidente bellezza che esce dall'officina di Dio. Che cosa sono i nostri quadri più sublimi davanti a un'alba? Che cosa è la nostra musica, se messa a confronto con quella delle sfere celesti? Il *Paradiso* è l'esempio classico dell'espressione di questa impossibilità di comparazione. L'unica, ma inattaccabile, contro-risposta umana sono le parole e la grammatica con cui è scritto il *Libro di Giobbe*. Un linguaggio che Dio *deve* parlare se vuole essere inteso. Questo intreccio mortale tra interrogazione e sfida destinate a restare sempre frustrate, sopravvive in modo sorprendente ben oltre il declino dei miti classici e dell'autorità delle Scritture. Il surrealismo è, rispetto alla realtà oggettiva e alla greve economia della ragione, una parodia e un'alternativa allo stesso tempo. Il suo ateismo è una sovversione di tipo nervoso. Può fare più di un Dio che è morto. Il tema della gelosia di Dio e della sfida provocatoria dello scrittore o dell'artista ricorre tra i più fecondi creatori moderni. Tolstoj aveva dei dubbi sulla propria mortalità. Entrò nella foresta per lottare contro il «grande orso» che non sarebbe stato mai in grado di dare vita a Natas'ha o ad Anna Karenina. Per Picasso il creatore rivale sta nella stanza accanto. «Non ho dipinto questa cappella per la gloria di Dio», dice Matisse a Vence, «ma per la mia». A essere in gioco qui è un'ambivalenza dalle radici profonde. Anche l'artefice umano può diventare geloso delle proprie creature, del complesso dinamismo con cui minacciano di rendersi autonome, di vanificare le sue intenzioni e il suo controllo. Può farsi prendere dalla tentazione di ridurre in polvere ciò che egli stesso ha creato. Sappiamo di scrittori, di compositori e di artisti che distruggono le loro opere per ragioni immanenti alle radici stesse della creazione. O che si chiedono se ciò a cui hanno dato forma, parola o musica sia superiore a qualsiasi modello trascendente concepibile. Che cosa pensa Dio di Amleto o di Cordelia, qual è la Sua vera opinione riguardo a una Passione di Bach o alla *Missa solemnis*, considerato che sono spesso i capolavori concepiti in Suo onore a lanciargli la sfida più ardita? (Non potrebbe essere che la ben nota astensione di Shakespeare da ogni verificabile orientamento religioso, sia intimamente legata ai presupposti della sua creatività?)

In ambito mondano, le fonti dell'invidia sono molteplici e nessuna è più divorante della percezione di un'ingiustizia. I riconoscimenti delle mie fatiche sono andati tutti a qualcun altro. Il mio contributo è passato sotto silenzio mentre invece la mediocrità, che mira solo al proprio tornaconto, o addirittura il plagio, vengono osannati. Quando quei paparazzi impiccioni lo hanno informato che il Premio Nobel era andato a qualcuno che valeva molto meno di lui, il più raffinato dei poeti italiani scoppiò in un pianto irrefrenabile. L'ingiustizia può cominciare fin dalla nascita. «Sono nato brutto o addirittura menomato; lui invece bello come un Apollo, carismatico»: la bellezza negli uomini può essere una provocazione particolarmente destabilizzante. «Le circostanze sociali e materiali sono state fin dall'inizio contro di me.» Gli Alighieri appartenevano all'élite fiorentina: così Dante ottenne un'istruzione di prima qualità e l'accesso alle cariche cittadine. Io, Cecco, mi sono fatto strada partendo dalla povertà e dall'ignoranza in un buco di provincia. «I muti e sconosciuti Milton» sono stati ridotti così dalla discriminazione razziale, dal pregiudizio di classe o dalla millenaria oppressione sulle donne. Una sorte incomprensibile mi ha privato degli allori, facendo di me un «non piazzato».

«Non basta essere un buon generale, bisogna essere un generale fortunato»: così Napoleone. Dove la «fortuna» è l'inafferrabile spiritello maligno, il dramma satiresco che sta alla base della tragedia. Gli antichi erigevano altari alla Fortuna imperscrutabile. «Se avessi osservato con maggior attenzione, con maggior fiducia in me stesso le diffrazioni dei raggi X che due miei rivali spietatamente ambiziosi non si erano lasciati sfuggire, sarebbe toccato a me rendere nota la chiave della vita molecolare e a ottenere i riconoscimenti che ne sarebbero seguiti.» Con la ferita ancora dolorante, ci si volge indietro al momento, alla circostanza in cui abbiamo deviato facendoci sfuggire l'occasione decisiva. La sensazione che alla roulette della buona e cattiva sorte manchi inesorabilmente il fair play, può generare l'odio. A causa dell'invidia gli uomini hanno tradito, sono stati spregiuri, plagiari e sono arrivati perfino a uccidere. Se il rivale fortunato ci sta gomito a gomito, la nostra avversione nei suoi confronti diventa ancora più soffocante. Quando in ufficio, in laboratorio, alla mensa del reggimento o a un garden party letterario ci si trova di fronte alla sua cordialità, alla sua compassione a stento mascherata, quei gesti cordiali ci appaiono ripugnanti. Il sapore sarà tanto più aspro quanto più l'ambiente e le sue gerarchie sono definite. Poe è stato un acuto osservatore di questo nesso.

Altrove ho cercato di analizzare le tensioni presenti tra insegnante e allievo, tra maestro e discepolo, con il loro inevitabile potenziale di castrazione psichica. La concomitanza da ambo le parti di orgoglio e gelosia struttura un rapporto per certi versi contraddittorio. Qui è il tanto abusato *double bind* a essere all'opera. Mentre dispensa il proprio sapere e le proprie competenze, il maestro si consuma e i suoi mezzi si riducono: il tempo gioca contro di lui. D'altra parte, sono proprio i progressi dell'allievo e l'ampliamento delle capacità dello studente a determinare la fama di un pedagogo e a costituirne l'obiettivo dichiarato. Più visibile è il passaggio di competenze, più grandi sono i meriti di chi istruisce, ma maggiore è il rischio per un maestro di diventare superfluo. Una dialettica positiva e insieme autodistruttiva. Da parte sua l'allievo dà lustro alle realizzazioni e al prestigio del suo insegnante. Spesso, per quanto inconsciamente, si troverà a scimmiettare l'andatura del maestro, il suo modo di parlare, la sua pennellata o il suo tocco sulla tastiera (a Princeton imitare i manierismi di Oppenheimer era molto diffuso). Al momento dell'estremo saluto, dichiarerà al mondo dei non eletti: «Questo è il nostro famoso maestro, ora sereno e morto, / che ci portiamo sulle spalle». Ma allo stesso tempo, alle lezioni del maestro, il discepolo, l'apprendista o il principiante non si sforza solo di emularlo. La spinta a prendere il suo posto è parte integrante del processo di istruzione dell'allievo. Il maestro non deve semplicemente tramandare la propria scuola e la propria eredità, ma deve essere superato. In nessun altro caso la drammaturgia freudiana dell'Edipo appare in maniera così nitida. La figura paterna e autorevole deve essere scavalcata e, come impone la logica della situazione, annientata. Da parte sua il docente, nella sala da musica, nello studio di pittura, nella scuola di scrittura e in laboratorio, è consapevole di questa sfida che è, alla fin fine, rovinosa. Anzi, come Zarathustra deve favorirla e incoraggiarla, deve accettare e compiacersi di essere messo in secondo piano. Tutte e due le parti si trovano di conseguenza *en fausse situation*.

Nelle belle arti, nella composizione e nell'esecuzione musicale, a questo destino non si scappa. Il pittore illustre ormai anziano incarica un oscuro apprendista di disegnare per il suo affresco una figura secondaria e marginale. Verrocchio dà un'occhiata al risultato e si volge a considerare Leonardo: è messo di fronte a una sentenza di morte, d'ora in poi le sue opere sono destinate all'obsolescenza. L'insegnante ed esecutore che gode della stima generale sente al Conservatorio, forse provenienti da una porta per caso rimasta socchiusa, le improvvisazioni di uno studente indisciplinato. Quello che sta ascoltando è l'insopportabile Glenn Gould. Immediatamente il suo orecchio avverte il declinare delle sue fortune, il salto epocale in un'altra dimensione interpretativa. Se è fortunato il suo nome

sopravvivrà nella nota a piè di pagina della biografia di un genio. Assunto per compassione allo scopo di aiutare a verificare il lavoro di un'intera vita sull'astronomia e sulla meccanica celeste, l'affamato *famulus* (un certo Keplero) non solo trova risposta a problemi fino ad allora insolubili, ma butta all'aria l'intera cosmologia di Tycho Brahe. Uno dopo l'altro tutti i proseliti della tribù psicoanalitica originaria se ne distaccano con un atto di aggressiva ribellione, andando a costituire teorie e metodi terapeutici rivali. Da qui la cupa autoidentificazione di Freud, il padre fondatore, con Mosè. Nella storia della filosofia il parricidio è un fattore essenziale. Aristotele deve volgersi contro Platone. La successione si traduce in critica e in disconoscimento. Nella tradizione accademica tedesca, l'*Assistent* si ripromette di screditare, di mettere in ridicolo il docente a cui deve la propria promozione. La maniera in cui Heidegger ha trattato Husserl ce ne offre un deplorabile esempio. Fino a poco tempo fa era più raro che le cose si configurassero così nel mondo letterario, in cui un insegnamento formale era l'eccezione. Ma ora, con il moltiplicarsi dei corsi e dei laboratori di «scrittura creativa», diventerà un fenomeno abituale. Che cosa penserà l'insegnante, il più delle volte una figura di secondo piano, del geniale manoscritto di un suo studente?

Le conseguenze esistenziali possono essere, e spesso lo sono, vicine alla patologia. Il maestro può cercare di ingannare il discepolo, dichiarando il suo lavoro un fallimento, scoraggiandolo dal proseguire ulteriormente. L'arte e la musica sono zeppi di casi di questo genere. I concorsi, l'assegnazione di borse di studio e gli avanzamenti essenziali per la carriera possono essere impiegati per umiliare, per azzoppare qualcuno venuto dal nulla che si rivela una minaccia. L'individuo eccezionalmente dotato o ambizioso può essere messo fuori gioco con una stroncatura o con un'allusione malevola fatta in confidenza. Questa tattica scaltra, a cui non sempre sono estranei il ricatto e l'insinuazione sessuale, è stata spesso impiegata contro donne di talento. Viceversa, lo studente o l'apprendista, che ha dalla sua l'incomparabile vantaggio della giovinezza, può distruggere il proprio insegnante superandolo in bravura e bollando i suoi ideali come retaggi del passato. Nelle mani del giovane il ridicolo si rivela un'arma spietata. Fu proprio il ridicolo a contribuire alla distruzione di Adorno. Durante la ribellione studentesca del 1968 sui muri fiorivano scritte di questo tenore: «Basta coi maestri. Che i morti insegnino ai morti».

Un vero insegnante – non è che se ne trovino a bizzeffe – non invidierà il suo studente più dotato e più creativo. Lo inviterà, come dice la parabola di Wittgenstein, «a gettar via la scala» con cui l'ha condotto in alto. Può perfino rinunciare al proprio ruolo e alla propria vocazione quando, come pare abbia fatto Isaac Barrow, un giovane Newton entra nella sua aula. Riconoscerà, seppure a malincuore, che la massima gratificazione per un insegnante è aver istruito, individuato e ispirato coloro che da lì a poco lo sopravvanzeranno, che sono destinati a travalicare la sua sfera d'azione e la sua fama. Nei miei cinquant'anni di insegnamento ho avuto quattro allievi, tre uomini e una donna, più bravi, più originali, più sensibili alla crisi della modernità di quanto non lo sia io. Due di loro mi hanno attaccato per ragioni politiche e psicologiche e hanno messo il mio lavoro alla berlina. Un altro ha più o meno conservato nei miei confronti un atteggiamento di cortese accondiscendenza. Il quarto ha frustrato le mie speranze comportandosi in modo autodistruttivo, e questo è il più amaro dei segni di riprovazione. Comunque sia, sono stato fortunato: quattro è un bel numero. A un vero cabalista, e ad alcuni maestri eremiti di cui parla Needham, era concesso un solo discepolo.

L'intimità, la vicinanza, la contemporaneità (malgrado la distanza nello spazio) possono alimentare l'invidia. Le pulsazioni non si lasciano diagnosticare tanto facilmente perché coinvolgono correnti d'amore come di odio. *Odi et amo*. Questi

more dello spirito e della sensibilità arrivano fino nei sottoboschi dell'erotico. Il francese riflette in maniera precisa questa dualità: *envie* significa sia «invidia» sia «desiderio». Ammiriamo e veneriamo l'oggetto della nostra invidiosa frustrazione. Ci infliggiamo gioia e desolazione studiando le opere, incrementando la fama, sottolineando i meriti sociali o materiali di chi prevale. Ci condanniamo a essere le ombre di queste luci più potenti. La nostra reazione di difesa può assumere essenzialmente due forme, che però possono essere inestricabilmente intrecciate. Proclamiamo la nostra sviscerata ammirazione e la nostra condizione di discepoli. Facciamo sentire così il nostro appoggio fazioso e contribuiamo a divulgare i successi del maestro. Sotto un'umile apparenza, inevitabilmente parassitaria, ci eleggiamo promotori e compartecipi della sua ascesa e della sua superiorità. La grandezza ha avuto fin da Pitagora i suoi «fan», i suoi subalterni menestrelli fin da Omero. Gli adepti si intruppavano urlando dietro ai loro maestri chassidici gioendo di luce riflessa. Oppure ne denigriamo l'opera, in modo particolarmente spietato quando ne parliamo a bassa voce. Quel letto lurido può forse muovere milioni di dollari in un mercato dell'arte impazzito, ma *noi* sappiamo che si tratta di un giochetto dadaista ormai fiacco, di una briciola caduta in ritardo dalla tavola di Duchamp. Forse quel romanzo può essere proclamato lì per lì un classico, ma *noi* possiamo dimostrare che discende da un precursore molto più raffinato, anche se dimenticato. Il decostruzionismo, il post-strutturalismo riempiono le aule universitarie e dominano i programmi di studio. *Noi* ci culliamo nell'intima convinzione che siano mode passeggiare, calembour surrealisti che presto svaniranno nel ridicolo. Che non si sappia in giro che non è stato il Premio Nobel a individuare tra le onde radio quel determinante segnale acustico. È stato il suo assistente che non ha ricevuto alcun riconoscimento. Solo il tempo raddrizzerà le ingiuste sentenze che sono state emesse.

Una modalità più sottile e dolorosa dell'invidia difensiva è una calibrata mortificazione di sé. Non solo incensiamo quelli che sono stati incoronati d'alloro, ma collochiamo noi stessi lungo le coordinate del fallimento. «Non sono un creatore. Non ho elaborato nessuna solida intuizione teorica. Non ho fondato nessun movimento o scuola. Non ho battuto nessun record sportivo. Non ho vinto le elezioni. I premi che ho ricevuto sono di livello locale o di scarsa importanza. Sono stato, per dirla con Pus'kin, un corriere, il postino che ha il privilegio di recapitare la posta dei poeti, dei pensatori, dei leader politici e dei riformatori sociali che hanno effettivamente scritto le lettere. Che fortuna aver avuto anche solo questo ruolo subordinato, questa piccola partecina. Essere stato un *attendant lord*, un cortigiano, come recita la famosa espressione di T.S. Eliot [perfino la nostra umiliazione fa ricorso al linguaggio dei grandi].» Questo abbassamento di sé ha carattere preventivo: ci consideriamo insignificanti prim'ancora che gli altri ci ritengano tali. La mia posizione divenne insostenibile quando un poeta, che avevo avversato e demolito in un dibattito pubblico, appena rientrato da Stoccolma, mi guardò e mi disse un'unica beffarda parola: «Sorry».

Confronti di questo genere corrodono le amicizie. Non era cinismo, ma una caustica chiaroveggenza all'interno di uno spazio sociale e psicologico emancipatosi attraverso l'ateismo, a consentire ai *moralistes* di pronunciare due massime annichilenti: «C'è qualcosa che non riesce a dispiacerci nelle sventure di un amico» e «Avere successo non basta, si devono vedere gli altri, meglio se è un amico, fallire». Nessuno oserebbe confutare queste spiacevoli verità. La cosa peggiore è che si forma dentro di noi un giudice sarcastico e incorruttibile, una voce interiore che irride le nostre illusioni e argomenta sulla nostra mediocrità. Sebbene possa mettere alla prova la nostra sopportazione, questo testimone interiorizzato è un diapason di cui non possiamo fare a meno. Rafforza la nostra percezione della *real thing*, della «cosa autentica», ogniqualevolta non siamo riusciti (per l'ennesima volta) a conseguirla, nel momento in cui un nostro compagno più coraggioso e più dotato di noi invece ce l'ha fatta. Soffocate questa voce,

corrompetela con un'apologia o con un'autocommiserazione masochista, e la verità stessa sarà a rischio. In fondo, un'invidia soffocante è meglio che mentire a sé stessi.

Quando l'individuo in questione è considerato o si considera appartenere a un'élite di secondo livello, questo complesso si trasforma in un vero e proprio purgatorio. Cecco d'Ascoli che guarda a Dante. La struttura a piramide prevale in tutte le iniziative e gli organismi intellettuali, artistici, finanziari, militari, politici e sportivi. Lo spazio ai vertici è riservato a pochissimi e, subito sotto di loro, si aggregano uomini e donne dotati, laboriosi e ambiziosi, però di seconda categoria. Anche il numero di persone di questo raggruppamento non deve essere esorbitante. In molte gerarchie istituzionalizzate e non, le graduatorie sono rese pubbliche. Gli esami della burocrazia cinese, come si racconta in *SCC*, il baraccone da circo dei concorsi francesi, le *summa* e le *magna* tra i laureandi, le promozioni a socio titolare, all'alta corte, a portabandiera o tra gli undici titolari di una squadra, mettono in scena e rendono pubblica questa tassonomia del merito. Ci sono l'eletto e il quasi eletto. La *Commedia* e l'*Acerba*. Il divario effettivo può essere insignificante sul piano formale o numerico – una frazione di punto in una votazione d'esame, un centesimo di secondo nello slalom gigante, una pallina nera nel comitato del club o nel consiglio d'amministrazione – ma spalanca un abisso. È qualcosa su cui non si può negoziare. Il genio è spietato. In alcune professioni e in alcune attività le zone di esclusione, le barriere poste ai confini sono particolarmente rigorose. Il dilettante appassionato viene ripetutamente schiacciato dal maestro di scacchi che, a sua volta, soccombe al Gran maestro. I campioni di scacchi hanno parlato chiaro a proposito del gusto del trionfo, dell'umiliazione che infligge allo sconfitto. Ci sono attività intrinsecamente «secondarie», nel pieno senso della parola. La funzione del critico, del commentatore, del curatore perspicace è senz'alcun dubbio di vitale importanza: è indispensabile alla diffusione e alla delucidazione del testo. I grandi critici sono stati definiti più rari dei grandi scrittori. Grazie al loro stile e alle loro idee innovative, un gruppetto di critici si è insinuato nei territori propri alla letteratura. Ma il fatto fondamentale resta: anni luce separano la poesia o il romanzo che resistono al tempo dal più sofisticato discorso critico. È Pus'kin a scrivere le lettere. L'esecuzione è indispensabile, ma comporre è un'altra cosa. La carica di vicepresidente, ha osservato con sarcasmo chi rivestiva quella carica, «non vale una cicca».

Come si è accennato, l'asprezza della retrocessione brucia di più quando il primo dei secondi classificati, un *beta plus plus* nell'abbreviazione della puntuale classificazione di Oxbridge, fa piena esperienza della «cosa autentica». Quando qualcuno si rende conto che il proprio lavoro, quale ne sia il riconoscimento esterno o l'utilità che pare avere, semplicemente non arriva neanche a sfiorare la forza vitale della «cosa autentica». La frequente possibilità che l'opera di genio venga misconosciuta o ridicolizzata non fa che accrescere l'autolacerante ambiguità della posizione del critico. Se è onesto – l'onestà è l'unico rifugio valido per il mediocre – si batterà per ottenere ascolto e giustizia per l'opera di prim'ordine e lotterà per il suo prestigio, anche se questo mette in ombra le proprie aspirazioni. Per tanti l'immortalità dimora in una nota a piè di pagina. Possiamo rimproverare il recensore, l'accademico perché ogni mattina non si dice: «Io scrivo recensioni, saggi, libri su X o Y e loro invece di me non scrivono mai»? Una triste ovvietà che è come un giorno del Giudizio.

Non c'è da meravigliarsi che le testimonianze di questo tormento siano rare. L'argomento è praticamente tabù. Si annida tra le righe dei saggi e dei ritratti invidiosi ma ispirati di Sainte-Beuve (in fin dei conti è un onore essere demoliti da Proust). Considerato nella stima generale un profeta filosofico e politico dopo il crollo del Reich, Karl Jaspers viene interpellato a proposito della deplorabile condotta tenuta durante il nazismo da Martin Heidegger e delle sue scuse

insiccare. Si mette così a scrivere le sue considerazioni sull'amico e collega di un tempo. Le *Note su Heidegger* si presentano come l'affascinante documento di una rivelazione involontaria. Man mano che va avanti, Jaspers giunge a intuire che i propri lavori tanto celebrati possono svanire alla luce della sfacciata, dispotica grandezza di Heidegger. Alla sua morte Max Brod, forse il santo patrono dei «non piazzati», sa bene che le sue opere e i suoi giorni dureranno, almeno per un certo tempo, nelle biografie e nei saggi critici, già diffusi a livello mondiale, dedicati a Franz Kafka. E allora che cos'è peggio? essere stati ciechi davanti al genio o essere stati consegnati da esso all'effimero? Aver ignorato o aver bersagliato di critiche il pensiero innovativo di D., oppure essere stato apostrofato da lui *ce petit monsieur*?

Ogni mia fibra si tende nello sforzo di immaginare la notte tra il 15 e il 16 dicembre del 1327, nel freddo fetore della cella di una prigionia di Firenze. Può un essere umano respirare, andare di corpo, non impazzire o non suicidarsi – anche incatenati a una parete ci si può spaccare la testa contro il muro – sapendo che la mattina dopo sarà bruciato vivo? Quali aspettative, quali presentimenti di folle sofferenza giungono a possedere ogni millimetro della coscienza, mentre le ore che precedono l'alba passano troppo lente e troppo in fretta? Avvicinate un dito alla fiamma di una candela gocciolante o mettetecelo addirittura sopra. Fate la prova, cercate di resistere al dolore incipiente. Ma tra un dito e tutto il corpo incenerito non ci sono paragoni che possano prefigurare l'evento. Non c'è prova che tenga. Nessun dolore patito, né i calcoli renali, né il parto e nemmeno la rescissione dei tendini sotto tortura, può prefigurare in qualche modo quello del fuoco che sale strisciando lungo le gambe, avvolgendo in un inferno che acceca e soffoca. Quanto ci vuole prima di perdere i sensi? Forse hai sentito dire da qualche parte che si muore più in fretta urlando a bocca spalancata e respirando il fumo e le fiamme. Il boia ti farà l'immensa grazia di strangolarti sul rogo o di metterti un sacchettino di polvere da sparo tra i piedi che si arrostitiscono? Ma se quella grazia fosse stata prevista, la sentenza del Sant'Uffizio ne avrebbe fatto cenno. E invece no. Devi essere arso vivo, muscolo dopo muscolo, gli arti straziati uno dopo l'altro, ogni tuo capello brucerà come una torcia, gli occhi ti ribolliranno fino a uscire dalle orbite. Considera la cosa, raffiguratela, prova a immaginare quali saranno le tue sensazioni durante tutta questa notte. Saggia mille volte l'orrore prima dell'orrore. Tu, Cecco d'Ascoli, principe degli astrologi, medico del duca, intimo della *Magna Mater*, della divina Cibeles nella frescura dei monti Sabini.

Non potevi scappare da Firenze, trovare rifugio tra le turbolente rivalità dei potentati locali e dei vescovi? Oppure far pace con l'inquisitore? Non hai forse commesso un errore nell'interpretazione del tuo oroscopo, poiché non sei riuscito a intravedere l'abisso che ti aspettava? O piuttosto non è che Cecco, durante quella notte di terrore, abbia preso in considerazione la possibilità che gli astri e le congiunzioni planetarie potessero mentire? Che, per una qualche terribile malvagità, potessero ingannare il loro accolito? Magari i poteri astrali erano diventati invidiosi di colui che li leggeva troppo chiaramente. La divinazione, la decifrazione negromantica del futuro era considerata empia. Così afferma il canto X dell'*Inferno*. È come se un'ulteriore oscurità, al tempo stesso vuota e irridente, si fosse insinuata nella sua cella. E ora non guardava più il chiarore delle stelle, né il baluginare dello zodiaco, ma le prime striature nel cielo del suo ultimo giorno.

A bruciare non sarebbe stata solo la sua carne viva. Tutti i suoi scritti sarebbero stati gettati nel rogo. Per quanto Cecco poteva prevedere, della montagna dei suoi lavori, tutti in forma di manoscritti, nulla sarebbe sopravvissuto. Tutto sarebbe stato ridotto in cenere. L'*Acerba*, il suo capolavoro epico rimasto incompiuto, sarebbe svanita senza lasciare traccia, mentre la *Commedia* di Dante procedeva lungo il cammino sicuro dell'immortalità e la sua lingua, il toscano, stava già riducendo al silenzio i suoi rivali linguistici. Tutto è stato vano, dice una voce dal pozzo dell'orrore. In un momento di finale preveggenza e concentrazione, Cecco si

rende conto di essere stato, in un modo o in un altro, il disprezzato contemporaneo di Dante, l'invidioso rivale del suo sommo genio e della sua fama. Non è difficile immaginare che l'angoscia arrecatagli da questa rivelazione fosse, almeno fugacemente, perfino più crudele della paura della morte imminente e indicibilmente straziante.

Grazie al contesto dell'istituto di Princeton, dove avevano abitato Einstein e Gödel, e poi quello delle università di Harvard e di Cambridge, ho avuto il privilegio di poter osservare da vicino «la cosa vera». Per due volte ho sentito arrivare la telefonata da Stoccolma nell'ufficio accanto al mio, e la sera sono stato invitato a partecipare ai festeggiamenti. Sono stato gomito a gomito con i più grandi poeti e romanzieri, ho intervistato i maestri della teoria, dell'antropologia, del pensiero sociale che hanno lasciato il segno sulla nostra epoca: il nome di alcuni di loro è diventato un aggettivo in svariate lingue. È stata una fortuna straordinaria. Un insegnante, un critico, un commentatore o un giornalista può schiudere molte porte a coloro che creano. Può risvegliare a una vita più degna ciò che è stato censurato o sottovalutato. È una condizione felice, ma pur sempre assolutamente secondaria e ausiliaria. Nei casi migliori, un po' meno del massimo dei voti. C'è un verso di René Char che mi ossessiona: «N'est pas minuit qui veut» («Non è mezzanotte chi vuole essere così»), dove *minuit* può significare la rivelazione poetica o intellettuale, così come può essere un altro nome per Paul Celan o lo stesso Char o Francis Crick). Se si è lucidi, prestissimo il futuro resta alle spalle. Con un trasparente atteggiamento difensivo, ogni autobiografia si potrebbe intitolare *Errata*.

Non ho scritto il saggio su Cecco. Avrebbe potuto avere un certo interesse. Ma mi toccava troppo nel profondo.

3. LE LINGUE DI EROS

Com'è la vita sessuale di un sordomuto? A quali stimoli e con che frequenza un uomo o una donna sordomuti si masturbano? Come fanno esperienza della libido e del godimento? Ottenere indicazioni attendibili sarebbe estremamente difficile. Non so se qualcuno abbia condotto un'indagine sistematica a questo proposito, eppure la questione riveste un sottile significato. Va a toccare i punti nodali delle interrelazioni tra eros e linguaggio. Getta una luce sconcertante sul problema assolutamente decisivo della struttura semantica della sessualità, delle sue dinamiche linguistiche. A voce alta o in silenzio, esternamente o internamente, prima durante e dopo un rapporto sessuale, il sesso è parlato e ascoltato. Le due correnti di comunicazione, le due messe in scena sono indissolubilmente legate tra loro. L'eiaculazione è parte integrante di entrambe. La retorica del desiderio è una categoria del discorso in cui la produzione neurofisiologica di atti verbali e quella di atti sessuali sono reciprocamente coinvolte. La punteggiatura è analoga: l'orgasmo maschile è un punto esclamativo. Ciò che sappiamo della sessualità dei ciechi rivela la funzione capitale svolta dalla rappresentazione interiorizzata, da un immaginario verbalizzato in cui i valori linguistici e tattili si compenetrano e si rafforzano gli uni con gli altri. Non c'è altra interfaccia nella struttura corporea umana in cui le componenti neurochimiche e quelli che consideriamo i circuiti della coscienza e del subconscio si fondano tra loro tanto intimamente. Qui il mentale e l'organico vanno a comporsi in un'unica sinapsi. La neurologia attribuisce i riflessi sessuali al sistema nervoso parasimpatico. La psicologia cita reazioni e impulsi volontari nella sua analisi degli atti sessuali umani. Il concetto di «istinto», di per sé compreso solo in modo oscuro, contraddistingue quella zona cruciale in cui genitali e spirito, carnale e cerebrale, interagiscono tra loro. Questa zona è satura di linguaggio.

Gli elementi di questa immersione linguistica – noi entriamo e usciamo dal linguaggio quando ci prepariamo al sesso, quando lo facciamo e quando lo ricordiamo – sono così numerosi e intricati, il racconto è sottoposto a tali pressioni emotive, da sfidare qualsiasi elenco esaustivo, tanto meno una classificazione accettata. Il linguaggio è considerato al contempo universale e privato, collettivo e individuale. Ogni donna o uomo che non abbia menomazioni attinge, per così dire automaticamente, al deposito preesistente di parole e di costruzioni grammaticali disponibili. Ci muoviamo all'interno del vocabolario e della grammatica della possibilità. Noi creiamo il nostro idioma a seconda delle nostre capacità mentali, del nostro *milieu* sociale, della nostra scolarità, del luogo dove viviamo e della nostra eredità storica. Ma anche se siamo impregnati dello stesso *ethos* collettivo e dello stesso ambiente etnico ed economico-sociale, ogni essere umano, dall'idiota che a stento riesce a esprimersi fino all'individuo con capacità verbali superiori, sviluppa un «idioletto» più o meno efficace, vale a dire un codice di mezzi lessicali e sintattici del tutto peculiari. Soprannomi, associazioni fonetiche, allusioni nascoste sono il segnale di questa unicità. Laddove non si prefigga la tautologia, come accade nella logica formale e simbolica, anche il linguaggio più rudimentale è polisemico, pluristratificato, ed esprime intenzionalità rivelate o articolate solo in modo imperfetto. Quel che fa è mettere in codice. Questa codificazione può essere apertamente riconoscibile poiché emerge da ricordi condivisi, da aspirazioni storiche, da contesti politici e sociali. Ma può anche nascondere bisogni e significati essenzialmente individuali e intensamente privatizzati. Il linguaggio è in sé e per sé multilingue. Contiene dei mondi. Pensiamo solo al linguaggio dei bambini. Spesso e volentieri, l'enunciazione articolata è la punta dell'iceberg di

significati impliciti e sommersi. Noi parliamo, noi ascoltiamo «tra le righe». Comprensione e ricezione sono atti in cui si tenta una decifrazione, un'effrazione del codice.

In nessun luogo questa «interlinearità» è più pervasiva, più produttiva che nelle camere a eco dell'erotico. È luogo comune che la messinscena retorica e verbale della seduzione sia infarcita di mezze verità, di cliché presi a prestito o di totali bugie e che a sua volta debba essere chiosata da chi è oggetto del desiderio. I suoni che accompagnano l'orgasmo, che sono spesso in bilico sulla soglia della verbalizzazione, che a volte riecheggiano in apparenza la preistoria del linguaggio, possono essere intenzionalmente menzogneri. Possiedono una loro poetica brutta dell'ipocrisia proprio come le ostentazioni e le teatrali sincerità dell'eloquenza erotica. Monologo e dialogo – o più precisamente monologo a due voci – possono avvicinarsi, possono mescolarsi in una dovizia di cadenze e sfumature quasi impossibili da analizzare in modo sistematico. Si intuisce che durante la masturbazione la parola e l'immagine sono più strettamente collegate, più «dialetticamente» potenziate di quanto accada in qualsiasi altro processo comunicativo umano. Le lettere di Joyce a Nora sono la vibrante testimonianza di questa interazione. Di per sé anche una singola parola, un grappolo di suoni può innescare un'eccitazione che toglie il respiro (il famoso *faire cattleya* di Proust). L'immagine si dispiega nel suono. Dunque la masturbazione possiede una sua silenziosa grammatica. In questi spazi privati, nei recessi dell'intimità, la comunità fa comunque sentire la propria voce. La fraseologia erotica e sessuale dei media, il gergo amoroso dei film e della televisione, la marea della declamazione pubblicitaria e del mercato di massa, stilizzano e convenzionalizzano il ritmo e il tempo, le componenti discorsive di milioni di partner. Nei paesi sviluppati, con la loro corrosiva pornografia, innumerevoli amanti, particolarmente i giovani, «programmano» i loro rapporti sessuali, consapevolmente o meno, lungo linee semiotiche preconfezionate. Quello che dovrebbe essere l'incontro umano più spontaneamente anarchico, più individualisticamente esplorativo e creativo, è per buona parte già *sceneggiato*. L'ultima delle libertà, l'autenticità definitiva può essere proprio quella del sordomuto. Non lo sappiamo.

In *Dopo Babele* [edizione italiana 1975] ho sostenuto che la varietà di migliaia di lingue incomprensibili l'una all'altra parlate una volta su questa terra – molte sono sparite o stanno per estinguersi – non è una maledizione, come vorrebbero sostenere le mitologie e le allegorie della catastrofe. Al contrario, è una benedizione e un motivo di gioia. Ogni singola lingua umana è una finestra sull'essere, sulla creazione. Una finestra che non ha paragoni. Non esistono lingue «piccole» per quanto ridotta sia la loro portata demografica e ambientale. Alcune lingue che si parlano nel deserto del Kalahari mostrano di avere maggiori e più sottili ramificazioni del congiuntivo di quante ne avesse a disposizione Aristotele. La grammatica hopi possiede sfumature di temporalità e di moto che si accordano meglio con la fisica della relatività e l'indecidibilità di quanto non faccia il nostro patrimonio linguistico anglosassone e indoeuropeo. Ogni lingua, in virtù delle sue radici culturali e psicologiche e del modo in cui si sviluppa – radici che anche in senso etimologico affondano nel subconscio – dà voce a un'identità e a un'esperienza in modo tutto suo, irriducibilmente peculiare. Ognuna di esse segmenta il tempo in molteplici unità differenti. Sono numerose le grammatiche che non suddividono i tempi verbali in passato, presente e futuro in modo formale. Nell'ebraico la «stasi» delle forme verbali sottintende una metafisica e perfino una storia fondata su un modello teologico. Ci sono lingue, per esempio andine, in cui molto ragionevolmente il futuro, proprio perché invisibile, sta alle spalle di chi parla, mentre gli orizzonti del passato stanno aperti e ben in vista davanti a lui (qui sono presenti curiose analogie con l'ontologia di Heidegger). La topografia dello spazio, che è una costruzione sociale almeno quanto neurofisiologica, viene

tracciata e declinata attraverso la lingua. Le lingue abitano lo spazio ognuna in modo diverso. Grazie alla loro «cartografia» e alle loro denominazioni, le comunità linguistiche a cui quello spazio pertiene ne sottolineano o ne cancellano i contorni e le caratteristiche mutevoli. La gamma di una precisa distinzione tra le varie colorazioni e consistenze della neve presente nelle lingue eschimesi e la classificazione dei colori che differenziano il manto dei cavalli nel gergo dei *gauchos* argentini ne sono i classici esempi. Gli assi del corpo umano per mezzo dei quali ci orientiamo negli spazi che ci sono propri, sono definiti e resi concreti linguisticamente. I dialetti britannici presentano più di un centinaio di parole e di locuzioni per indicare i mancini. L'equazione tra mancinismo e male (*sinistra* [in italiano nel testo]) nelle culture mediterranee è preservata gelosamente. L'antropologia strutturale ci ha insegnato che i concetti e l'identificazione della relazione di parentela sono inevitabilmente linguistici. Perfino nozioni basilari come la genitorialità o l'incesto dipendono da tassonomie, da codificazioni lessicali e grammaticali inscindibili dalle opzioni – collettive, economiche, storiche, rituali – espresse nel linguaggio. Noi verbalizziamo, noi «fraseggiamo», come si fa in musica, i nostri rapporti con noi stessi e con gli altri. «Io» e «tu» sono questione di sintassi. Ci sono vestigia linguistiche in cui questa distinzione si confonde, per esempio nel duale del greco arcaico. Anche se può assumere modi «surrealisti», la grammatologia dei nostri sogni è organizzata e diversificata in una maniera linguistica che va ben oltre i provincialismi storicamente e socialmente circoscritti dell'interpretazione psicoanalitica. Sarebbe molto stimolante avere incubi e polluzioni notturne, mettiamo, in albanese.

Ne consegue una sconfinata ricchezza di possibilità. Ogni lingua umana sfida la realtà in maniera propria e del tutto peculiare. Ci sono tante costellazioni di futuro, di speranza, di proiezioni religiose, metafisiche e politiche, del «sognare in avanti», quante sono le forme ottative e controfattuali del verbo. La speranza è autorizzata dalla sintassi. Ho avanzato l'ipotesi, che peraltro non sono in grado di fondare su nessuna prova, che la ragione del proliferare «folle» per numero e frammentazione delle lingue – solo in India sono più di quattrocento – è analoga a quella che presiede al modello darwiniano delle nicchie adattative. Ogni lingua sfrutta e trasmette aspetti differenti, potenzialità diverse della contingenza umana. Ogni lingua ha le proprie strategie di negazione e di immaginazione, che la mettono in grado di dire «no» alle costrizioni fisiche e materiali che pesano sulle nostre esistenze. Grazie alla lingua e alle lingue, noi possiamo sfidare o attenuare la monocromia della nostra predestinazione alla mortalità. Ogni negazione ha la propria ostinata trascendenza. È lo scandalo dell'inestinguibile «speranza contro la speranza» che ci rende capaci di resistere, di superare l'assurdità e il perenne assassinio della nostra condizione materiale e storica. È l'eccessiva quantità di lingue, inutile solo in apparenza, che ci consente di formulare alternative alla realtà, di parlare di libertà dentro la schiavitù, di progettare l'abbondanza all'interno dell'indigenza. Senza la grande ottava delle grammatiche possibili, senza una negazione e un'«alterità» di questo tipo, questa scommessa sul domani non sarebbe possibile.

Da qui la vera perdita irreparabile, la riduzione delle possibilità dell'uomo quando una lingua muore. In una morte come questa, a sparire non è solo un'essenziale genealogia della memoria – i tempi passati del verbo o il loro equivalente –, non è soltanto un paesaggio realistico o mitico, un calendario: scompare la configurazione di un futuro concepibile. Una finestra chiude i suoi battenti sul vuoto. La sparizione delle lingue di cui oggi siamo testimoni – ogni anno a decine entrano in un silenzio irrimediabile – è esattamente analoga alla distruzione della fauna e della flora, ma ha un carattere di maggiore irrevocabilità. Gli alberi si possono ripiantare, il DNA di una specie animale può essere parzialmente conservato e forse riattivato. Una lingua morta resta morta o sopravvive come una reliquia pedagogica nello zoo accademico. Ne consegue un

drastico immiserimento dell'ecologia della psiche umana. La vera catastrofe di Babele non è la dispersione delle lingue. È quella della riduzione del linguaggio umano a un pugno di lingue planetarie, «multinazionali». Questa riduzione, alimentata in maniera formidabile dal mercato di massa e dalla tecnologia dell'informazione, sta ora rimodellando il mondo. La megalomania militare e tecnocratica, gli imperativi dell'avidità commerciale stanno facendo del lessico e delle grammatiche dell'angloamericano standard un esperanto. A causa della sua difficoltà intrinseca, il cinese forse non usurperà questa triste sovranità. Qualora la cosa dovesse riuscire all'India, la sua lingua diventerà una variante dell'angloamericano: nel crollo delle torri gemelle del World Trade Center dell'11 settembre c'era un disgustoso ma perturbante simulacro del mistero di Babele.

La benedizione di una varietà creatrice non vige solo tra lingue differenti, per così dire «interlinguisticamente»: è attiva in modo estremamente ricco in qualsiasi lingua si prenda in considerazione, cioè intralinguisticamente. I dizionari più estesi non sono altro che un compendio ridotto, già obsoleto nel momento stesso della pubblicazione. L'uso lessicale e grammaticale in ogni lingua parlata o scritta è in un divenire e in una scissione permanenti. Si frantuma nelle parlate locali e nei dialetti regionali. Le forze della differenziazione operano tra le classi sociali, tra le ideologie esplicite e quelle sommerse, nelle fedi e nelle professioni. La parlata può variare da un quartiere all'altro nella stessa città, da un paesino all'altro. In maniere che sono chiarite solo in parte, il linguaggio viene modellato dall'appartenenza a un genere sessuale. Spesso le donne e gli uomini non si prefiggono o non vogliono dire la stessa cosa quando pronuncia «no» o scrivono l'identica parola: non prendere un no alla lettera è un esempio paradigmatico. Gli slittamenti di significato e di intenzione percorrono e attraversano costantemente le generazioni. Ci sono alcuni momenti nella storia sociale, nell'identità della famiglia, negli effetti del riconoscimento reciproco, in cui questi slittamenti possono rivelarsi drammatici. Pare che questo accada nel nostro presente così accelerato, tra gruppi di età diverse separati tra loro proprio dai meccanismi dell'informazione. Quindi strati della società, luoghi, generi, gruppi di età differenti possono arrivare quasi all'incomprensione reciproca. La penna stilografica non parla con l'iPod.

La frammentazione linguistica è al servizio di bisogni sia aggressivi sia difensivi. Noi parliamo «per» noi stessi e al contempo per fare richieste, ribellarci e lanciare una sfida all'altro. Perfino le espressioni più educate e grammaticalmente corrette contengono elementi di slang che hanno lo scopo di mettere in evidenza il livello di intimità o di esclusione. Il ragazzo che frequenta la scuola d'élite, la matricola, il giovane cadetto sono indotti a memorizzarli nel momento in cui si trovano con i loro pari. Il gergo delle bande urbane e degli ultrà di calcio non è meno snobistico, né meno ritualizzato. Ne consegue che ogni scambio semantico, se pur nella stessa lingua e perfino tra persone in intimità tra di loro – forse in questo caso in modo molto più acuto – implica un processo più o meno consapevole, più o meno elaborato di traduzione. Non c'è messaggio, non c'è nessun arco di comunicazione tra fonte e destinatario che non debba essere decodificato. L'immediatezza della comprensione è un'idealizzazione del silenzio. Di solito la decodificazione avviene istantaneamente e, per certi versi, in modo impercettibile. Ma quando emergono tensioni pubbliche o private, quando la diffidenza, l'ironia o degli elementi di falsità agiscono da rumore di fondo, l'interpretazione reciproca e l'atto ermeneutico possono diventare ardui e incerti. Entrano in gioco allora segnali ausiliari. L'altezza, l'inflessione, l'intonazione della voce e il linguaggio del corpo possono portare chiarezza, ma possono anche servire a dissimulare. È il non detto che parla a voce più alta.

Nelle lingue dell'eros e del sesso questi attributi e queste opacità raggiungono il massimo grado di intensità e complessità. Come ho ricordato, non c'è nessun altro

campo del comportamento umano in cui la fisiologia eserciti una pressione tanto violenta sul mentale (essa stessa una demarcazione problematica e controversa). Nel sesso, il subconscio si incunea in ogni fibra dell'impulso nervoso e della sensibilità. L'immaginazione diventa carne, cioè «dà corpo» come recita la perfetta formulazione di Shakespeare. La carne, dal canto suo, immagina e urla. L'incarnazione è questa, se mai ce n'è stata una. In una corrispondenza etimologica, seppur fittizia, «seme» e «semantico» sono congiunti nell'eiaculazione corporea e linguistica. Ho già fatto cenno alle «parti intime» della lingua. Queste si trovano attivate sia nel monologo sia nel dialogo. Nel linguaggio che si usa nell'onanismo quanto in quello che usiamo in un rapporto – esso stesso un vocabolo che pertiene alla comunicazione – condiviso con altri, si avvicinano termini diacronici e sociali da un lato, e riferimenti privati, nascosti e individuali dall'altro. È qui che fiorisce «il linguaggio privato». L'espressione più scontata e banalmente colloquiale può assumere il valore di segreta provocazione, di incitamento ermetico. La masturbazione mette in scena i paradossi del soliloquio. Il flusso verbale, in modo impercettibile o altisonante, fa implodere voci, suoni, metafore, ricordi e aspettative. Ci troviamo a captare involontariamente noi stessi in un complicato processo di voyeurismo uditivo. Nel caso della persona incolta, questa condensazione presumibilmente si riduce a qualcosa di risaputo e di ripetitivo. Più ricco è il nostro repertorio lessicale e grammaticale, più creativa sarà la nostra orchestrazione interna. Alludo anche in questo caso ai corruschi virtuosismi dell'autoreferenzialità erotica presenti nelle lettere di Joyce e nell'*Ulisse*; ma non si può dire che John Cowper Powys, «un onanista furiosamente ispirato», fosse meno dotato. Quando le parti in gioco sono due o di più – la masturbazione reciproca è un tema costante dell'arte, della letteratura erotica e della pornografia – le varianti hanno troppe sfumature e sono troppo numerose per essere elencate (anche se Sade tenta proprio di farne una lista esaustiva, in una parodia ossessiva dell'enciclopedismo illuminista). Le coppie inventano un loro dialetto specifico per il desiderio e per il piacere. Il più delle volte il loro idioma da alcova attinge alle fonti pubbliche, alla stampa e alle immagini dei media. Ma se ci sono risorse immaginative a cui fare ricorso, quest'idioma può assumere modi esoterici, ricchi di neologismi del tutto privati. I romanzi di Updike sono dotati di un finissimo orecchio per le intimità e le invenzioni irrefrenabili che riguardano lo scambio sessuale. Gli amanti si scambiano regali dal significato nascosto. Danno nomi alle situazioni, agli oggetti che arredano i loro spazi erotici in un impulso di ricreazione adamitica. Danno un titolo, nel senso letterale del termine, a parti dei loro corpi, a posizioni sessuali, a intimità che precedono la nudità. Nabokov esalta queste palpitanti donazioni, soprattutto tra partner la cui lingua natale è diversa (su questo punto ritornerò più avanti). L'amante inviterà l'amato a dire queste parole che accrescono l'eccitazione. La descrizione vertiginosa di questo rituale si trova in un romanzo di Edna O'Brien. Dove il congresso carnale – definizione arcaica ma significativa – diventa quello che la fisica chiama l'irrisolto «problema dei tre corpi», la confluenza di discorso pubblico e privato, di luogo comune e novità, può diventare quasi indecifrabile. Nell'intrecciato e polisemico lessico e nella sintassi dei sonetti di Shakespeare ci sono passi in cui sembra che si intrufoli una terza voce, a potenziare ma anche a decostruire quella della coppia. Questo gioco diventa ancora più polifonico attraverso i consueti mascheramenti o le ambiguità dei generi sessuali. Noi guardiamo il *pas de deux* e *de trois* di grappoli di parole quali *spend*, *expend* ed *expense* attraversare la struttura dei versi.

Di conseguenza ogni lingua e ogni sottoinsieme all'interno di quella lingua potenza, narra e ricorda il sesso in una sua chiave specifica. Quest'azione è in perenne movimento e cambia in continuazione. Ci sono perfino distinte numerologie dell'eros. Si consideri il significato a cui il «69» allude nell'Occidente moderno. Queste variabili pervadono ogni componente nel rapporto sessuale e nella verbalizzazione sessuale, in privato o in pubblico, in solitudine o nelle sue

varie combinazioni. La seduzione, i preliminari, il coito, la postilla all'orgasmo, la narrazione interiorizzata o verbalizzata a esso successiva, si differenziano quanto i vocabolari e le grammatiche. Ogni lingua e ogni strato all'interno di quella lingua tratterà limiti differenti tra espressioni decenti e tabù, tra parole della notte e modi di impiego leciti. In maniere sottili ma perentorie segmenterà e cadenerà il tempo e il ritmo del fare l'amore, il cronometro dell'eccitazione e dell'appagamento masturbatorio o copulatorio. A partire dal proprio punto di vista, lingue diverse tra loro e linguaggi all'interno delle lingue stesse delineano, simboleggiano e valutano parti e funzioni del corpo eroticamente distinte. Le nominano o le camuffano a seconda del caso. La poesia del rinascimento descrive in dettaglio la fisicità sessuale umana; si sofferma su *les blasons du corps*. Ciò che in un sistema di atti linguistici è una nudità lecitamente definita, in altri viene nascosto, addirittura sacralizzato. Nel cuore ardente di questo labirinto risiedono le associazioni performative tra l'oralità semantica e le svariate pratiche del sesso orale. Le «lingue» sono indispensabili sia nel repertorio discorsivo sia in quello fisiologico. In tutti e due i casi le labbra sono lo strumento. Gli epigrammi di Marziale fanno da guida a questo ibrido crocevia. Discretamente velato, il rimando tra eloquenza e *fellatio* o *cunnilingus* risplende nei colori sfumati della poesia barocca e libertina.

Esiste un discreto numero di monografie sulla terminologia sessuale, di vocabolari dell'erotico, di glossari del pornografico. Di solito questi fanno capolino catalogati tra le curiosità etnografiche. L'aspetto licenzioso di scrittori come Rabelais e Shakespeare è stato oggetto di analisi. Esistono studi sulle allusioni sessuali e sul *double entendre* nella commedia della restaurazione e nella narrativa parzialmente clandestina dell'illuminismo (per esempio in Rochester, in Crébillon e in Diderot). I gerghi e gli slang del mondo della prostituzione sono stati catalogati, spaziando dall'antichità classica fino all'età edoardiana. Come sono stati catalogati i vari registri delle locuzioni sessuali di gruppi etnici diversi e del sottobosco criminale. Esiste una guida alle vistose connotazioni sessuali dei testi delle canzoni jazz (che già di per sé è un termine sessuale) afroamericano, dell'hip-hop e dell'heavy metal. Non ho dubbi che da qualche parte ci sia qualcuno che sta facendo ricerche sulle sfumature erotiche nascoste nei romanzi di Jane Austen. La teoria del diritto e la prassi giudiziaria hanno lottato, per lo più invano, con il dilemma dell'oscenità delle parole e delle immagini. Il problema è insolubile perché le linee di demarcazione sono sempre determinate da categorie fluttuanti e permeate di ideologia. L'approccio giudiziario alla pornografia e ai suoi mezzi di espressione costituisce un genere a sé stante, fundamentalmente non risolutivo (che cosa c'è di più vicino all'oscenità di certi passi del *Cimbelino*?). Lo tsunami del pornografico che pervade i nostri mass media, il ruolo in costante mutazione del linguaggio del sesso tra i giovani e i balordi, sono diventati oggetto di estenuante attenzione, il più delle volte in sé stessa pruriginosa. Forse il permissivismo è l'ultimo baluardo di senso comune che ci resta.

Quello che manca è una qualche fenomenologia metodica, in grado di dar conto storicamente e psicologicamente dell'interazione tra sessualità e parole, tra libido ed enunciazione interiorizzata o verbalizzata. Non abbiamo nessuna poetica o retorica sistematica dell'eros, di come far l'amore sia un fare parole e sintassi. Nessun Aristotele, nessun Saussure si è fatto carico di questa sfida capitale. Per andare ancora più nello specifico, non abbiamo nessuna ricerca, a quanto ne so, nemmeno sommaria, di come si fa esperienza del sesso, di come si fa l'amore in lingue diverse e in differenti ambiti di linguaggio (etnici, sociali, economici, locali). La condizione del multilingue in quanto tale, nei suoi vari livelli di spontaneità e di competenza, non è poi così rara. È presente in numerose comunità come in Svezia, in Svizzera e in Malesia. Una quantità di uomini e donne ha a disposizione più di una lingua «materna» dalla primissima infanzia. Eppure a quanto pare non possediamo nessun valido resoconto, nessuna testimonianza

pubblica o privata sulle loro metamorfiche vite erotiche. In che cosa si differenzia fare l'amore in basco o in russo dal farlo in fiammingo o in coreano? Quali privilegi o inibizioni insorgono tra amanti la cui prima lingua non è la stessa? Il *coitus* non è anche, forse soprattutto, traduzione? Nessun uomo o donna poliglotti, per quanto ne so, ha lasciato testimonianza della propria sessualità all'interno e all'incrocio delle sue diverse lingue. Anche se teoricamente possibile, di rado l'amore nella realtà si fa in silenzio o in esperanto.

Ho tutte le ragioni di credere che ci sia un «dongiovannismo» del poliglotta, un eros del multilingue. È mia convinzione che un singolo individuo, uomo o donna, che domini parecchie lingue seduca, possieda, ricordi in modo diverso a seconda della lingua che impiega. E che l'amore e la lussuria del poliglotta siano diversi da quelli del monoglotta, di colui che, come si dice con espressione carica di sottintesi, è fedele a una sola lingua. Le mie parole «soffrono per voi», dice in modo indimenticabile Alcibiade nel *Timone d'Atene* di Shakespeare. Nell'eros questo soffrire varia da lingua a lingua, da dialetto a dialetto. È pensabile che lo stesso Don Giovanni faccia sfoggio dei suoi traffici e dei suoi trionfi amorosi in spagnolo, in italiano, in francese, in tedesco, in russo e in un mucchio di altre lingue. Passa con leggerezza dalle convenzioni del discorso aristocratico, dell'ironia filosofica al linguaggio rozzo dei contadini. Ma di questa «infinita varietà» non ci ha lasciato nessuna testimonianza. Esiste un documento che possiamo consultare?

È noto quanto le memorie di Giacomo Casanova siano inattendibili. Non importa. Il loro acume psicologico, la *bravura* [in italiano nel testo] e la franchezza delle sue osservazioni sulla società rimangono incomparabili. Due sono gli assiomi che si impongono: «Senza parole il piacere dell'amore diminuisce come minimo di due terzi», e «Il mio spirito e la mia parte materiale sono una sola e identica sostanza». Il linguaggio si fonde con il sesso non solo a fini strategici o mondani. Il discorso dell'eros e il gioco del sesso sono in assoluta sintonia all'interno della stessa vita organica. Lo Chevalier de Seingalt è un ispirato poliglotta (disprezza gli ebrei ma lui stesso, con tutta probabilità, era di origine ebraica). La *chronique scandaleuse* in dodici volumi delle sue gesta tra verità e leggenda è una guida turistica della lussuria. Casanova distingue le qualità poetiche, la musicalità, l'efficacia mondana tra le numerose forme dell'italiano. Il veneziano è già di per sé multiplo, perché accoglie non solo il modo di parlare dei patrizi e del popolo della Serenissima, ma anche i dialetti, pressoché autonomi, delle comunità contigue della laguna (le commedie di Goldoni testimoniano della loro vitalità lessicale e grammaticale). Casanova fa notare le diverse caratteristiche dell'italiano nelle sue ramificazioni padovane, milanesi, bolognesi, toscane. Esamina la decantata purezza del senese e le stratificate energie del napoletano. Se è perfettamente a suo agio nel latino, padroneggia altrettanto la retorica degli ambienti ecclesiastici romani. La sua ambizione si limita a «solo un po' di spagnolo». C'è un passo in cui cita la Bibbia nell'originale ebraico. Anche se Londra, Amsterdam e San Pietroburgo sono a pieno titolo parte integrante dell'atlante in cui si muove Casanova, è tramite l'universalità del francese che si fa ascoltare e capire in questi territori di confine. L'olandese e il turco pare proprio che gli siano invece estranei. Ma ci sono elementi che fanno pensare che possieda rudimenti di portoghese.

Ogni scenario del «sesso-lingua», se ci si può esprimere così, è presente nelle avventure di Casanova. La strada della seduzione è spianata dalla scoperta di avere una lingua in comune. Oppure ostacolata, in maniera farsesca o drammatica, dall'incomprensione reciproca. La dama parla solo inglese o polacco. A disposizione c'è il tedesco, ma lo svizzero tedesco si rivela stare a esso come «il genovese sta all'italiano». Al chiarore della luna l'accento o le improprietà della lingua possono tradire: la monaca velata non è veneziana, ma francese. I segnali erotici possono dipendere da una sfumatura: «Nel napoletano colto il primo segno di amicizia che un gentiluomo o una signora concedono a una nuova conoscenza è

rivolgersi a lei usando la seconda persona singolare». La complicità sboccia. Ma in altri casi i fraintendimenti linguistici e le traduzioni sbagliate impediscono la felicità amorosa. Laddove La Charpillon tiene serrate le sue mirabili gambe, l'infiammata libido di Casanova esplode in «ogni possibile» registro semantico: «Cortesìa, rabbia, ragionevolezza, rimostanze, minacce, furore, disperazione, preghiere, lacrime, denigrazioni, orribili insulti». La sguadrina ricorre all'arma suprema: «Mi resistette per ben tre ore intere senza mai rispondermi». Per Casanova il silenzio ha lo stesso significato di una sconfitta erotica o dell'impotenza. Quando la vecchiaia e le malattie cominciano a pesare, il linguaggio diventa sesso. L'orgasmo si rimodula nel climax della narrazione, delle rimembranze di felicità. I ricordi di Casanova assurgono allora alla *finesse* proustiana: «Ci guardammo senza parlare, ci parlammo senza sapere quello che dicevamo». Le carezze non sono più foriere della loro promessa di immortalità. Lo Chevalier abbandona la sua amante per tornare a Dover. Gli altri dieci o dodici passeggeri soffrono il mal di mare: «Quello che provavo io era solo tristezza». *Post coitum*.

In tedesco il verbo può essere collocato, e quasi sempre così succede, alla fine della frase, per quanto tortuosa, per quanto essa rimanga sospesa in modo inestricabile. Il significato trattiene il respiro accumulato prima del dinamismo dello sfogo liberatorio finale. L'analogia con il rapporto sessuale si propone da sé. «Interruzione» e appagamento orgasmico. È solo un'analogia, un'allegoria della sintassi. Eppure può forse gettare luce sulle profondità psichiche e neurologiche nelle quali le strutture linguistiche stimolano e al contempo scaricano la sessualità.

Quando si spogliava, S. canticchiava a fior di labbra senza rendersene conto una filastrocca infantile. Nella quale la castrazione – il coltello del macellaio all'inseguimento dei monelli ladri di salsicce – si rendeva chiaramente udibile. Era un avvertimento rivolto a me, un vago segno di disprezzo per il mio visibile desiderio? Le filastrocche e la letteratura infantile tedesche sono affollate di allusioni in codice alla masturbazione, al coito, alla scatologia. Più che in altre lingue che conosco (o la mia è un'impressione ingiustificata?) l'intreccio primario tra sesso e sadismo, tra rapporto sessuale e aggressività, tra orgasmo e dolore, tra l'infantile e l'adulto, percorre come un filo derisorio le canzoncine e le ballate comiche che i bambini imparano a conoscere fin da piccoli. *Max e Moritz* di Wilhelm Busch spesso fa paura e quel terrore, giocosamente macabro, risuona nel ritornello del cavallo a dondolo del bambino rimasto orfano nel finale omicida del *Wozzeck* di Alban Berg. S. metteva il broncio, non trovo miglior espressione, allorché usciva dalla sua biancheria intima. Ma il suo canticchiare si spegneva a volte nel trillo beffardo di un uccello. Come succede anche nel lessico di altre lingue indoeuropee, il tedesco è prodigo nell'identificare la penetrazione sessuale del maschio con il beccare degli uccelli (in inglese *pecker*, in francese *becqueter*). Ma in tedesco questa analogia si spinge più in là. Entrare sessualmente è letteralmente «uccellare». Il tedesco sembra occupare una posizione chiave nella gamma del suono «f», il cui arco si estende dal termine latineggiante «fornicazione» al francese *foutre*, all'italiano *fottere* fino all'inglese *fucking* (che cosa c'è di così particolare nella «f»?). Il termine tedesco *vögeln* è tutto becchi e artigli. Nessuno è riuscito a rappresentare quell'attacco di terrore libidinale in modo più pregnante di Hitchcock. Le funzioni naturali hanno un ruolo costante nell'eros tedesco. L'eccitazione, l'ilarità che esse procurano sono infantili nel senso più regressivo, quindi capaci di conservare un tratto di innocenza. S., ma anche Ch., padroneggiavano un vocabolario preciso e ad ampio raggio per le felicità ambigue – ambigue perché gravide di reminiscenze disciplinari e trasgressive – dell'orinare e del defecare. Orinare insieme, «per evitare di farcela nelle mutande», chiaramente una paura e una proibizione legata all'infanzia, divenne per noi un rituale di complicità e di eccitazione. Questa promiscuità non venne estesa alla

defecazione. S. era sorprendentemente consapevole della conclusione di Yeats che l'amore abita nella casa degli escrementi, ma considerava assolutamente perverso chiunque volesse assistere alle sue cagate. Ho sentito Ch. sussurrare una strofetta in cui paragonava le cacche degli uccelli alle sue. Così nelle espressioni del sesso tedesche le ali si battono, gli artigli afferrano e i becchi si conficcano con straordinaria e vivida veemenza. Come molti allegoristi e anatomisti dell'eros, Ch. si riferiva al suo pelo pubico come a un «nido». Forse che per le donne, chiedeva con piena ragione, non si parla di «uova» (il tutto a voce alta, mentre facevamo colazione in uno degli alberghi più chic di Monaco)?

Dietro il tedesco asettico, accademico di Ch. resisteva l'inflessione barocca delle sue origini bavaresi. Prossima all'orgasmo gridava, sebbene in un registro smorzato, il nome «*Sankt Nepomuk* minore». Oscuro personaggio del calendario ecclesiastico, questo sant'uomo del primo medioevo ha il suo sacrario in un angolo sperduto nei pressi del confine con il Tirolo. Scolpito nel legno di tiglio, il santo brandiva un lungo dito indice difficilmente dimenticabile. Invocandolo, per ringraziarlo o per propiziarselo, in Ch. si ridestavano memorie di fantasie incentrate su quell'appendice. Queste fantasie erano state condivise nel dormitorio del suo collegio di suore con una banda di amiche durante la masturbazione. Immaginato e mimato con fervore, il dito di *Sankt Nepomuk* aveva indicato la strada della beatitudine solitaria, ma anche di quella collettiva. Si farebbe opera meritoria a indagare le differenze che ci sono nello slang sessuale, nel gergo del sesso degli adolescenti tra le regioni cattoliche e quelle protestanti della Germania. Ch. sosteneva con orgoglio che il suo repertorio comprendeva come minimo una dozzina di termini vietati per designare la vagina delle ragazze in età puberale, a cui andava ad aggiungersi una sottosezione lessicale specifica per la presunta verginità e per i «pruriti» che affliggevano le suore e le novizie. Si riferiva a questa cascata di parole tabù come al proprio «rosario». Le candele erano, inevitabilmente, il punto di riferimento di un certo numero di questi nomignoli (la nota parodia di un verso del *Macbeth* gioca su questa associazione). La sobrietà luterana possedeva ricchezze paragonabili a queste?

La grammatica del fare l'amore di V. era quella di Vienna. Del suo fisico opulento e di quello del suo amante (o dei suoi amanti) faceva una topografia attribuendogli i nomi di luogo dei vari distretti e sobborghi della capitale. Così «prendere il tram per Grinzing» stava a significare un delicato, e per certi versi rispettoso, ingresso anale. Sorseggiare del vino nuovo, leggero e dorato in un caffè di periferia verso Semmering chiamava in causa la sua disponibilità, su cui si poteva far conto solo occasionalmente, a delibare l'urina del partner. «Dammi un sorso di *Heuriger*» – il ricordo di quell'invito fatto a mezza voce mi procura ancora un senso di vertigine. Con la sua grande perspicacia, V. intuiva che le teorie e le spiegazioni proposte da quel «bizzarro» medico ebreo del sesso di nome Freud erano in realtà impennate sulle peculiarità della parlata viennese della borghesia danarosa e femminile del suo tempo (in gran parte ebraica). La stessa decifrazione dei sogni e le catene delle associazioni verbali di Freud si basavano su di un corpus linguistico circoscritto nello spazio e nel tempo. Perfino quei suoi sigari fallici e i suoi ombrelli dalla punta aguzza gli conferivano «una dimora e un nome». *Herr* Freud, obiettava V., non sapeva nulla dei discorsi d'alcova e delle risate scatologiche della gente comune. Lei faceva sogni che traboccavano di gatti, di vasi da notte e di pompieri mancini. Che cosa avrebbe avuto da dire Freud in proposito?

Senza dubbio nel tedesco il sommerso dello slang sessuale e dell'osceno è pari per dimensioni a quello delle altre lingue. Tuttavia sembra mancargli una certa verve e una qualche forma di obliqua poesia. Colpisce il fatto che la letteratura tedesca sia riuscita di rado a eguagliare i classici del *libertinage* europeo. Dove sono la sua *Fanny Hill* o, per fare un riferimento a noi più vicino, la sua *Histoire d'O*? Il tedesco riesce solo di rado a dar vita a quello spazio intermedio che sta tra

l'astrazione e la grossolanità, tra il sublime e il tepore dell'osceno. Non riesco a ricordare il nome della signora ma solo la pioggia battente che ci spinse a rifugiarsi nell'albergo più vicino. E le torsioni, goffe e allo stesso tempo coreografiche, con cui sgusciò dalle sue calze inzuppate. Continuava a insistere che né l'ambiente né la situazione le erano consuete (chissà se era vero o no). «Io sono davvero io? E tu sei tu?» La domanda, a dire il vero in maniera del tutto inconsapevole, sembrava discendere direttamente dalle meditazioni di Fichte sulla cancellazione dell'io. Far l'amore in tedesco può essere una faccenda non proprio riposante.

Stereotipi, ma perfettamente calzanti: musicalità, un timbro sensuale come nessun altro, un'inflessione connaturata alla prepotenza maschile, un facile sbocciare dell'iperbole, una spinta organica alla prolissità e all'oratoria, una conformazione delle labbra delicata ma anche intensamente carnale che si confà alle vocali – tutto ciò contraddistingue l'italiano. Ma non c'è ovviamente un «italiano» unico, canonico. Le lingue restano un mosaico di usi regionali, locali, che passano gradualmente attraverso le sfumature idiomatiche e il dialetto per raggiungere la piena autonomia. Bergamo ha un suo lessico e una sua grammatica. Le forme del napoletano, del siciliano sono quasi inaccessibili a chi viene da fuori. A Lucca il vocabolario del desiderio non è quello che si usa a Bari. Abbiamo già visto tutto questo parlando di Casanova. In nessun altro idioma europeo, per giunta, storia e sviluppo linguistici si sono intrecciati tanto intimamente con la storia dell'amore. *La nuova lingua e il nuovo eros* [in italiano nel testo] sono inseparabili. Il volgare scopre e afferma i suoi mezzi nel suo momento aurorale proprio nella poesia d'amore. Questa rivelazione informa la *Vita nuova* di Dante. Dalle sue remote radici in Ovidio, in Propertio, nella poesia amorosa in Francia e in Sicilia, ma anche nei testi orientali, l'*amor cortese* del XIII secolo coltiva un codice polifonico, concedendosi modulazioni che vanno dall'adorazione sublimata al massimo grado fino alla lussuria più ardente, dalla luce immacolata fino alla fiamma. Parte integrante dei discorsi italiani d'amore, come si dispiegano nei precursori di Dante, in Dante stesso, in Petrarca e in Boccaccio, è una determinante ambiguità di stampo cattolico nei confronti della colpa e della sensualità, dell'elemento corporeo e del trascendente. Questa inquietante simbiosi è eloquente nell'ampio manifestarsi di relazioni omoerotiche o apertamente omosessuali, che vanno dalle amicizie neoplatoniche di Michelangelo fino alla dissolutezza di Pasolini. Questa ascendenza induce una certa misoginia, evidente perfino quando il contesto è eterosessuale. La sua articolata espressione è feroce in Moravia. Le donne sono ritenute responsabili del *bestiale appetito* [in italiano nel testo] degli uomini. Vengono definite un *sospettoso animale* [in italiano nel testo] nel *Decamerone*. Eppure una donna italiana è tassativamente una «madre» nella palpabile immagine della «Madre di Dio». A causa di questa ambiguità e di questa tensione, la vecchiaia e il crepuscolo dell'impotenza ne sono un cupo affrancamento. Svevo registra questa umiliante liberazione nel suo *Senilità*.

Un collega napoletano, un etnolinguista, mi ha introdotto al sottobosco labirintico della lingua sessuale locale. Mi ha elencato circa diciannove nomi per designare l'organo maschile, due dei quali di origine araba e uno che probabilmente è un vestigio del greco bizantino. L'estensione linguistica dei termini riservati ai testicoli, che è lecito toccarsi davanti a tutti per propiziarsi la buona sorte, non è meno ampia. Quando sono al massimo della potenza, possono essere acclamati con termini eroici, quasi cavallereschi. Ormai invecchiati e avvizziti, sono invece oggetto di scherno. Questa estensione gioca con ironia e con cautela, come in altre lingue europee, sull'incrociarsi tra «palle» e «borse», tra sperma e moneta. La dialettica tra potenza maschile e ricchezza o indigenza si intuisce con precisione in tutto il *Volpone* di Ben Jonson e nell'*Otello* di Shakespeare, quando Iago consiglia a Roderigo di «mettere dei soldi nella sua

borsa». L'inglese *to spend* mantiene questo dualismo. A differenza del tedesco, le forme colloquiali italiane evitano le astrazioni quando bastano la concretezza e le immagini che ne conseguono. L'escrementizio – la varietà dei fluidi corporei, legati a superstizioni profondamente radicate – esibisce le sue verità elementari nel gergo e nella lingua del sesso. Una veracità robusta, ma sfiorata dall'insinuarsi del perturbante, del demoniaco, soprattutto nell'Italia meridionale contadina, dà nerbo a un patrimonio di proverbi, di detti scaramantici, di «gestualità della lingua». Gli etnografi che lavorano nelle zone più isolate degli Abruzzi e della Calabria hanno registrato una serie di proverbi imperniati sulla zona grigia dei rapporti sessuali tra uomini e animali. Fra questi, un certo numero riflette l'effettiva perversione che può insorgere dal bisogno e dalla solitudine del capraio. A livello popolare, i modi di dire italiani sul sesso affondano nella schiettezza del corpo, animale e umano, mentre le celebrazioni lirico-filosofiche italiane dell'amore raggiungono forme impareggiabili di spiritualità e di trasfigurazione neoplatonica. Di conseguenza il pellegrinaggio d'amore nella *Commedia* è anche un'ascesa dalle oscenità dell'infernale («c'è un paradiso in quell'inferno», faceva notare de Sade) al fallimento di qualsiasi linguaggio davanti all'estatica soglia dell'angelico.

Fu a Genova che A.M. mi istruì nella litania della seduzione. Ho il sospetto che i preliminari verbali, dovuti alle convenzioni sociali e a una naturale eccitazione, siano così importanti in italiano perché mettono in scena l'omaggio più o meno ipocrita della lussuria maschile alla riluttanza femminile. Di questi preliminari il Don Giovanni di Mozart è l'esperto maestro. Per gli studiosi il «linguaggio dei fiori», la codificazione delle speranze e delle profferte d'amore nei nomi e nella forma dei fiori, può rimandare al persiano antico. La floricultura era l'altra passione di A.M. Era una virtuosa dell'allusione e del messaggio in codice attraverso i fiori. Il gioco cominciava davanti a una tazza di caffè. Non l'espresso buttato giù di corsa da milioni di italiani prima di andare a lavorare, ma la miscela del pomeriggio o della prima serata sorbita dagli amanti nella penombra in fondo al bar. Il catalogo dei tipi di caffè italiani è molto esteso. Ogni sfumatura del forte, del dolce, latte, panna, cannella e cacao vi è rappresentata. (Come mai il cappuccino è dotato di un così potente richiamo erotico? Come mai un indizio così manifesto di solitudine, di addio in un caffè ristretto?) Poi arrivavano i fiori.

A.M. andava fiera del boschetto del suo «cespuglio ardente». Il giardino è il teatro del convegno amoroso, della stregoneria sessuale (come in Tasso). Per prima cosa la mia lingua doveva detergere, solo detergere, i petali esterni dalla rugiada. La penetrazione poteva avvenire solo in un secondo momento, con delicatezza e in un rallentando quasi insostenibile. Le violette dovevano essere destate dal buio del loro sonno, le calendule colte una foglia vibrante dopo l'altra, le lobelie gentilmente irrorate di saliva. Solo allora si poteva procedere nel segreto della grotta, ora profumata e ravvivata dall'umidità come una fontanella celata dal muschio (cfr. Petrarca). In questo angolo nascosto fioriva, come in quasi tutta l'araldica dell'eros, la scura rosa dell'estasi, che si dischiudeva per magia. Magari A.M. non si era mai imbattuta in Ariel, ma sapeva che «dove succhia l'ape, là succhio io». E detergeva le mie labbra con quello che chiamava il «suo miele». O la bava madreperlacea della lumaca, conservata nei recessi di quell'anfratto. «Mia ape», mi sussurrava, «è piena ora la tua sacca?» Una carezza, probabilmente innominabile, veniva chiamata il «nostro cactus in fiore».

All'estremo opposto, troviamo l'economia sadica degli adolescenti proletari, dei teppisti e dei ragazzi di vita nelle storie raccontate da Pasolini. La serialità del sesso orale di *Petrolio* impone un bavaglio al linguaggio. Si provi a porre il minimalismo selvaggio di Pasolini accanto al cantabile color malva della retorica amorosa di D'Annunzio. Ognuno dei due è permeato dalla presenza o dagli ultimi bagliori dei riti e dell'immaginario della chiesa cattolica. Espressione di un'idea del desiderio erotico e del suo compimento, del peccato e della santificazione – la *fellatio* come comunione –, la lingua italiana indugia nell'enorme cliché dell'affinità

tra amore e morte. Da mille anni prima di Freud proclama la brama del maschio per la madre. Addirittura più antichi, più gravidi di un senso di numinosità di qualsiasi substrato cristiano, sono i residui pagani che emergono nelle innumerevoli leggende popolari, nelle cerimonie e nei gesti scaramantici. Tuttora in Romagna le coppie si congiungono carnalmente, o così facevano ancora nel XX secolo, al contatto di una pietra ritenuta un altare pagano o il fallo di un dio dimenticato. «Ora fa bere *me*», diceva A.M. In quel quartetto di lingue in cui parla la mia identità, l'italiano è la viola o la viola d'amore, che unisce in un arco i profondi toni del mogano agli acuti dell'oro filato.

Far l'amore in italiano è sapere che certi giorni durano venticinque ore.

La saggezza popolare, triviale ma ubiqua, attribuisce alla cultura e alla sensibilità dei francesi una particolare e spesso vistosa propensione per le cose d'amore. L'esaltazione dell'*amour*, delle conquiste sessuali – la caccia e la preda – è considerata rappresentativa di molteplici sfaccettature della vita francese, dal profumo e dalla biancheria intima femminile all'arte e lo spettacolo, dalle strade di Pigalle alle riserve di daini di Versailles, dalle pomiciate cantate dagli chansonniers fino alle indiscrezioni boccacesche sui politici. La convinzione che l'iniziazione sessuale e la trasgressione erotica andassero cercate di preferenza in Francia era diffusa tra gli anglosassoni. Lo scampanio iniziale del *Viaggio sentimentale* di Sterne celebra questo presupposto. Perfino un osservatore acuto come Henry James considerava la psicologia e il romanzo francesi ossessionati dal sesso e riteneva Parigi la capitale del «vivere», laddove quel verbo è carico di implicazioni erotiche. I sogni erotici di generazioni di adolescenti inglesi e statunitensi sono sfociati nella Senna.

In effetti, invece, la civiltà gallica è per molti aspetti inibita e puritana e non è affatto più licenziosa di qualsiasi altra. Se da qualche parte esiste una Babilonia moderna, va identificata piuttosto con Amsterdam, Copenaghen, San Francisco o Bangkok. Vasti ambiti della vita francese pubblica e privata, specialmente in provincia, nella *France profonde*, sono estremamente *bourgeois*. Come in altre culture, questo conservatorismo è permeato di ipocrisia, di un'intricata mescolanza di bigottismo e di tacita omertà. Le estasi locali, i bordelli, sono precluse alla vista dietro tendine di merletto. In proposito Simenon fornisce un'autorevole testimonianza sulle convenienti strategie di discrezione. Semplicemente non c'è nessuna prova che la libido francese sia in sé più ardente o avventurosa di quella di qualsiasi altra società sviluppata, o che gli uomini e le donne francesi dedichino più tempo ed energia agli incontri sessuali di quanto non si faccia nelle nazioni vicine. Le tanto ostentate mitologie sono al servizio dello sfruttamento a fini turistici e commerciali.

A dire la verità, il primo dato, la mossa d'apertura spiazzante che sorprende negli scambi erotici francesi è la loro *formalità*. È una cosa che può incutere soggezione. Splendidamente a gambe divaricate su di me, la mia prima maestra nelle arti dell'orgasmo – grazie al cielo una donna più grande ammorbidita dall'ironia e dalla compassione – mi incitava a «venire, venire subito fino in fondo». Ma lo faceva usando la formalità del *vous*. Le coppie francesi hanno fatto così nel bel mezzo di un coito per secoli. Il ricorso all'intimità del *tu* può portare, laddove non sia stato esplicitamente accordato, a un furente rimprovero, come scoprii a mie spese: «Come osa darmi del *tu*?» disse ansimando V. proprio mentre mi facevo largo tra le sue belle gambe: *comment osez-vous?* Ora le cose stanno cambiando, grazie all'effetto dei media e del culto della volgarità. Quando sono cresciuto e nelle relazioni dei miei anni giovanili, i congiuntivi spuntavano nei momenti più impensati. Una volta, in un albergo di Angers, un trapassato congiuntivo – credevo che Proust fosse stato uno degli ultimi a essere in grado di padroneggiarlo senza difficoltà – mi bloccò, per così dire, in mezzo al guado. Le cerimonie della sintassi presenziano al rapporto sessuale francese.

Di conseguenza, le numerose espressioni ed evocazioni del libidinoso nella letteratura francese, tra cui va compresa una ricca produzione pornografica, tendono a fare ricorso a una riserva semantica stereotipata. Dal *Roman de la rose* alla Sagan, da Villon a *Madame Bovary* e Apollinaire, la lingua, i dialetti del desiderio tendono a essere stilizzati e fondamentalmente ispirati a un principio di economia. Il culmine della possessione sessuale, del possedere e dell'essere posseduti, l'apice del delirio erotico sono da rintracciare nella marmorea concisione di Racine: nello sguardo di Nerone sulla sua preda illuminata dalle torce, nella separazione quasi a monosillabi tra Tito e Berenice, in Fedra resa folle dal dominio di «Venere tutta intera». L'impeto pressante della sessualità nelle poesie saffiche di Baudelaire e negli *Stupra* di Verlaine discende da fonti classiche e da un lessico latineggiante. La lussuria è quasi retorica. La sua coreografia è linguistica come nel macabro *pas de deux* delle *Serve* di Genet. Ed è proprio questo formalismo verbale che conferisce alle elucubrazioni masturbatorie di Sade il loro gelo. Nel turbine del dolore e della perversione – «C'è un paradiso in questo inferno» – nessuno dei torturatori o delle vittime fa un errore di grammatica o cade nell'inarticolato. La radicale pornografia della letteratura francese e del suo immaginario è spesso quella del disgusto. La sua massima creatività erutta dalle pagine deliranti – che hanno alterato e che hanno infettato gli orizzonti della lingua – dei romanzi e dei «pamphlet» leviatanici di Céline. La sensibilità francese cova un oscuro segreto: l'odio può eccitare di più, può essere più orgiastico dell'amore. Ed è proprio quel «non ti odio» che ammette e che libera un amore appassionato in un celebre passo del *Cid* di Corneille. *Odi et amo*, inseparabili.

I meccanismi a livello anatomico e neurofisiologico del fare l'amore (per quanto possano apparire ridicoli considerati da una certa distanza) sono comuni a tutto il genere umano. La mia tesi è che, ai livelli più esteriori ma anche in quelli più profondi, fattori culturali, storici, sociali e contingenti, per esempio la circoncisione, svolgano una funzione. Definiscono, differenziano e rimodellano gli universali. Di queste varianti a me pare che la lingua sia quella i cui effetti siano più influenti e dimostrabili. Mentre lo facciamo «parliamo» l'amore, sia dentro di noi sia fuori di noi. Se il francese porta nel gioco performativo uno spiccato formalismo e una tendenza all'astrazione, nei confronti dell'eros dispiega anche un «naturalismo» tutto suo.

Così l'ethos francese è meravigliosamente ricettivo rispetto alle banalità adulte, che sono pur sempre verità essenziali, della sessualità umana. Gli uomini andranno a letto con le donne, le donne con gli uomini, gli uomini e le donne fra di loro perché il rapporto sessuale è in modo prevaricante una funzione corporea, è un *richiamo della natura*. Gli imperativi della libido si manifestano al di là del bene e del male, sono come il respiro umano o il bisogno di nutrimento, quelle *nourritures terrestres* a cui inneggiava Gide. Uomini e donne andranno a letto insieme al di là dei limiti del matrimonio. Il caso di una monogamia che dura tutta una vita è una rara astensione dall'ovvietà. La nozione del peccato di adulterio appartiene a un codice storico-teologico che il sentimento francese ha deriso o ignorato, dai più antichi *fabliaux* fino a oggi. Si osservi con quale didattica malizia la lingua inserisce il termine «adulto» in «adulterio»; a contare non è una finzione punitiva dell'«impurità», ma l'«essere adulto». In un matrimonio come si deve, le pulsioni sessuali calano con il tempo, il desiderio si affievolisce. La magica trasformazione è quella in direzione dell'amicizia. È quel che di violento e di acrobatico, latenti nel rapporto sessuale, a diventare sempre più estraneo allo spirito dell'amicizia che può maturare tra marito e moglie. Da qui l'ambigua prodigalità del termine *mon ami(e)* che, come il tedesco *Freundin*, può stare a indicare sia l'«amante» sia l'«amica», o quelle infinite sfumature che passano dall'una all'altra. Le tracce di puritanesimo tra gli anglosassoni, le paure e le inibizioni che tradiscono, la macchia di pruriginosità che contraddistingue la religiosità nordamericana, sono state nel corso dei secoli estranee e contrarie alla coscienza francese.

Lo studio delle cose arcane, i dettagli autistici dell'erudizione specialistica possono indurre un bisogno di lasciarsi andare quasi infantile. Suzanne aveva inventato un gioco di complicazione bizantina, un misto di scarabeo e strip poker. Bisognava dare una definizione dei termini sessuali, alcuni risalenti all'antico francese, che poi andavano inseriti in combinazioni che risultassero pertinenti. Due punti per *dard*, *lance d'amour*, *manche* o *nerf*. *Foutre* o *chevaucher* erano troppo scontati per valere più di mezzo punto. Tre punti per *trou mignon* o *trou velu*, mentre veniva attribuito un bonus all'uso appropriato di *enfiler* e di *la petite cuisson*. Dopo di che, attraverso vari stadi di svestizione, Suzanne preparava uno dei piatti bretoni in cui era un'artista sopraffina nell'aggiungere l'aroma di salmastro o una spruzzata di cognac.

L'accettazione gioiosa o malinconica dell'amore, perfino nella sua intensità lirica, come una funzione corporea, ancora il vocabolario erotico francese a una matrice ricca di componenti che rimandano al viscerale. La salute, il cibo e il sesso ne restano irretiti. Nella mia lunga relazione con N. la digestione, l'emicrania, i reumatismi, la stitichezza, le allergie (per lo più immaginarie) avevano un ruolo di rilievo. In certi momenti avevo la sensazione, così vivida in Molière, di abitare e di copulare in una farmacia. Scioppi, sedativi, lassativi erano in attesa sul comodino. Quello che forse è il lessico amoroso più ricco della letteratura occidentale, quello di Rabelais, pullula di allusioni e di termini medici e metamedici. La sua brusca arguzia e la sua imperterrita volgarità sono quelle della corsia d'ospedale. Anche Céline era un medico che attingeva con cinismo al linguaggio senza infingimenti della medicina come a un legittimo canale di oscenità. Attraverso la voluttà gastronomica e il prezzo pagato dal corpo, con il defecare, con la nausea, con il vomito e con l'obesità, la lingua di Rabelais, e quella dei suoi successori come Zola, indugia su tutti gli aspetti dell'ostentazione del consumo alimentare. «Un paese con trecento formaggi», si lagnava sarcastico de Gaulle. Ma il rovescio della medaglia è un'elevata consapevolezza della fame nell'arte, nella letteratura e nel pensiero sociale. In cui sia la ghiottoneria sia l'inedia impregnano l'*argot*, ma anche la poetica del desiderio. *Mon brioche, mon brioche*, balbettava N. quando era vicina all'orgasmo. Avendo fatto, a sentir lui, l'amore per tre giorni e tre notti, Zola andava barcollando per strada avvolto dall'odore di sperma e di pane appena sfornato, tiepido e dorato come la fica della sua amante nella luce dell'alba.

Sono portato a credere che al centro di questa struttura della coscienza (*mentalité*) ci sia un nucleo politico-filosofico. Scopare è *libertà* allo stato puro. È la messa in atto e l'esperienza della libertà nel senso più assoluto. Le altre lingue hanno preso in prestito dal francese le espressioni *libertin*, *libertinage*. In esse, senza dubbio, viene affermata la *liberté*. In Francia grammatica, mito e iconografia hanno l'intuizione di femminilizzare la libertà: nella tumultuosa allegoria della rivoluzione di Delacroix avanza verso di noi, fiera del suo seno nudo (si noti il richiamo fallico delle bacchette di tamburo). Quando sono l'uno tra le braccia dell'altro, gli amanti realizzano la possibilità di scelta propria all'uomo, una libertà esistenziale che non si ritrova in nessun altro atto se non nel suicidio. Possono esserci coercizioni economiche, sociali, la cieca sferza dell'irrazionalità, ma nel cuore del sesso adulto la libertà trionfa. Riscatta dalla banalità, dalle servitù dell'esistenza quotidiana, uno spazio inviolato di possibile. Uno degli aspetti abietti dello stupro, dell'eros imposto con la violenza, è appunto che cancella questo spazio e che schiavizza. Non c'è imprigionamento più umiliante (si pensi alla *Prigioniera* di Proust). Ma laddove quello spazio viene vissuto liberamente, l'amore e il suo appagamento sessuale emancipano lo spirito dell'uomo e lo rimettono al cospetto dell'enigma del corpo umano, del peso determinante ma enigmatico che ha il corpo nella realizzazione dell'io. Nessun'altra fenomenicità di cui noi disponiamo può uguagliare o superare questo affrancamento. *Liberté, liberté chérie* recita l'inno nazionale in uno sventolio di amore e sensualità. Man mano che la potenza sessuale scema con l'età, quando un onanismo pieno di inquietudine si

ripresenta come sostituto del coito, la libertà regredisce. È esattamente in questo senso che la vecchiaia è schiavitù. Ma perfino in questo caso la memoria può restituire una libertà. Le «nevi di un tempo» risplendono ancora. L'uomo, la donna che hanno conosciuto il sesso al suo massimo grado di varietà e di disinibizione, conservano per sempre il sapore della libertà. Una notte, a Parigi, mentre penetravo C., ho sentito la dolce ma effimera risata della libertà in persona. È rimasta con me.

La saturazione globale, per quanto transitoria si possa rivelare, operata dalla lingua angloamericana, in tutte le sue articolazioni, e il dinamismo delle sue varianti geografiche, etniche e sociali, riducono la testimonianza di qualunque individuo, seppure promiscuo, a essere minima e non rappresentativa. Come può una singola persona registrare più di un frammento insignificante di un lessico e di una grammatica sessuali che si estendono dai ritmi sincopati dei *pidgin* afrocaraibici alle delicate liriche d'amore dell'anglo-bengali e che comprendono il creolo degli ibridi inglesi del Sudest asiatico e le trite parole in codice del rappresentante di una multinazionale che, da un'anonima stanza di un hotel di Istanbul o di Valparaíso, fa richiesta di un'accompagnatrice? I linguisti calcolano che tra la punta di Manhattan e la zona estrema di Long Island siano presenti più di un centinaio di varietà di «inglese». Che cosa unifica, che cosa distingue il gergo sessuale dello yiddish del Bronx e l'*interlingua* della pornografia planetaria alimentata dall'inglese americano?

Un'intuizione un po' facilona, mi verrebbe quasi da dire amatoriale – termine che include in sé la parola «amatore» –, fa intravedere nell'inglese americano, che già di per sé è un'astrazione riduttiva, una carica smitizzante. Esso guarda con sospetto all'allusività, alle perifrasi allegoriche e simboliche che hanno permeato il discorso sull'eros, per esempio nel dettato petrarchesco o nelle sublimità del romanticismo con le sue origini neoplatoniche, e le sovverte. Ciò che è effettivo, quasi connaturato al repertorio lessicale nordamericano del sesso, è una spinta verso la concretezza, verso una cruda informalità. I silenzi del puritanesimo, le obliquità metaforiche delle convenzioni sociali prefreudiane hanno dovuto soccombere di fronte a «una franchezza mai vista prima» (la frase è di Ezra Pound). Anche il contorto rispetto delle convenzioni di Henry James, che ha resistito per un certo periodo nei codici omoerotici, è stato cancellato. La nudità resta nuda esposta al linguaggio in un logico ritorno all'innocenza preadamitica, a quell'Eden prima della caduta che è la quintessenza dell'*american dream*. Il linguaggio del desiderio e del possesso è al contempo secolarizzato e senza peccato. Ed è ugualmente disincantato e infantile, è «lingua dei bambini» nel senso in cui tutte le posticipazioni nell'età adulta hanno un carattere edenico. Paradossalmente, sono l'esibizionismo ossessivamente ripetitivo e l'inganno del pornografico che cercano di insinuare nella luce di un mondo illuminato dal neon le mitologie perdute e il *frisson* dell'illecito. Nell'agire quotidiano, poiché perfino la «perversione» ora sembra essere per certi versi una pretesa arcaica e discriminatoria, si dice pane al pane e fica alla fica. La parafrasi è uno spreco, anche in senso economico. Uno spreco di tempo e di possibilità erotiche. La mitologia ritarda e complica le cose. È un lusso. In termini di emozioni e di tempo è un dispendio estraneo alla temperie nordamericana e alla sua diffusione nel resto del pianeta.

La conseguenza di tutto ciò è che un'ondata di populismo asettico e commerciale ha spazzato via il concetto di tabù, quasi svuotandolo di significato. Durante e dopo la seconda guerra mondiale, insieme al linguaggio dei soldati statunitensi, dilagò l'uso universale della parolaccia. «Cazzo» e «merda» possono intercalare ogni frase normale e hanno così perso anche la minima aura di intimità, di segreta eccitazione o inibizione. Non sono niente di più che dei «riempitivi». Questa decostruzione dell'indecenza, questa soppressione della potenza sotterranea o addirittura demoniaca, si è diffusa ovunque siano in uso l'inglese e i suoi

innumerevoli derivati. Alcune vestigia delle differenze di classe sopravvivono nell'inglese britannico. Anche in questo caso, però, è in rapida espansione una democratizzazione, una volgarizzazione degli atti linguistici sessuali. La disinvoltata e brutale schiettezza delle lingue delle Indie occidentali o del giamaicano di Londra e delle Midlands, lo scherno nell'hip-hop e nel rap nei confronti di ciò che resta del perbenismo borghese, stanno spazzando via gli antichi tabù. Si è instaurata una democrazia dell'orgasmo roca ma pur sempre gioiosamente veritiera.

Come ho già detto, questo ha portato a una standardizzazione senza precedenti nel modo in cui si parla e si fa l'amore. Si ritiene che negli Stati Uniti gli adolescenti inizino e sviluppino le loro relazioni sessuali adeguandosi a ritualizzati cliché verbali e gestuali. Questi, e la cadenza che essi imprimono, sono mutuati dai modelli e dalle icone dei mass media. Il vocabolario della lussuria e dell'appagamento, dell'imbarazzo e della seduzione che ne deriva è estremamente circoscritto. Le possibilità della lingua vengono impiegate nel modo più prevedibile. A un grado maggiore o minore, questa riduttiva uniformità e questo immiserimento si estendono alla sessualità adulta. Anche in questo caso l'enunciazione e la messa in atto dell'amore sono troppo spesso preconfezionate. Attingono pesantemente alla retorica plastificata dei film, della televisione, del trash e soprattutto della pubblicità. In tutti i momenti della storia, in tutti i *milieu* culturali, le originalità, i neologismi nell'esprimere l'erotismo sono rari. Nel quadro nordamericano di democratizzazione della libido e di consumo indotto, le innovazioni, gli apporti originali nel realizzare nuovi codici sessuali esigono della genialità. La troviamo nella *Lolita* di Nabokov o nei momenti più riusciti dei romanzi di Updike. È particolarmente significativo inoltre che Nabokov abbia fatto la sua grande entrata sovrana in una lingua estranea alla propria. Oggi il resto è in gran parte messaggi, orali o elettronici.

Sarà interessante scoprire quali complicazioni e quali arricchimenti possano giungere dall'apporto dei movimenti femministi. Hanno prodotto una poesia forte e una prosa piena di rabbia. La loro politica delle emozioni darà luogo a nuovi orientamenti e a una nuova creatività nei dialetti dell'amore? Per adesso ci sono solo indicazioni marginali. Tra le donne emancipate sembra prevalere l'adattarsi, quasi sprezzante, a quelle che erano le oscenità e le segrete licenziosità del linguaggio maschile. L'accademia dall'aria distinta seduta vicino a me durante un noioso convegno scribacchia sul suo palmare: «Non sarebbe più divertente farsi una bella scopata?». «Merda», sussurra la tassista quando si blocca la macchina. È ancora difficile avvertire come il modo di parlare delle lesbiche si sia insinuato nelle convenzioni erotiche. Potrebbe rivelarsi un elemento innovativo, ma è ancora presto per dirlo. La disinvoltura della libido a lungo soffocata e socialmente censurata può affiorare quando le donne assumono uno stato di parità e prendono perfino l'iniziativa nella contrattazione e nella consumazione del sesso. E quando le loro vagine dominano qualcosa di più dei «monologhi» formulati finora essenzialmente con accenti e terminologia maschili. A Tulsa, in Oklahoma, la mia splendida partner color dell'ebano mi sussurrò: «Baby, non hai ancora visto niente».

Ho avuto il privilegio di parlare e di far l'amore in quattro lingue. Anche negli interstizi, a volte inibenti, altre volte giocosi, tra di esse. Probabilmente questo raggio d'azione è un'esperienza fuori del comune. L'eterosessualità mi ha escluso da territori di importanza vitale e certamente dalla scoperta di tesori nascosti. Le feconde reciprocità tra linguistico e sessuale, il «sesso orale» nel suo senso elementare, sono convinto che siano un ambito decisivo e ancora in gran parte inesplorato. Le indagini che devono essere intraprese da parte della storia culturale e sociale, della psicologia e della linguistica comparata, della poetica e della neurofisiologia, sono difficili e di ampia portata. Dove si possono ottenere, le prove

tendono a essere aneddotiche e impressionistiche. Il dongiovannismo semantico resta una *terra incognita* che attende di essere attraversata ed esplorata. Forse la condivisione dell'orgasmo è un atto di traduzione simultanea. Ho la sensazione che avrei potuto portare il mio contributo, e addirittura essere un pioniere. Ma il danno che avrebbe procurato a quanto c'è di più prezioso e indispensabile nella mia vita privata (questo capitolo comporta dei rischi) hanno reso impossibile l'impresa. Anche l'indiscrezione esige dei limiti.

4. SION

Quale donna, quale uomo pensante non cerca, in alcuni momenti della sua vita, di arrivare a un'immagine chiara, a un concetto verificabile della propria identità? Porsi la domanda «chi sono io?» è un riflesso primario della coscienza umana. «Posso dare una definizione di me a me stesso?» e, in modo esplicito o indiretto, dare una definizione di me stesso agli altri? Queste due forme di autodefinizione coincidono o tra loro vige un divario insuperabile? Da un punto di vista concettuale ed esistenziale, quale «io», quale «ego» è implicito nell'affermazione, filosofica o banale, interiorizzata o apertamente dichiarata, che «io sono» o, più precisamente, che «io sono io», una scoperta sempre vulnerabile alle minacce della schizofrenia, dell'autismo o della demenza? L'*ergo sum* cartesiano gioca con astuzia su un'intrinseca incertezza: più che una verità autoevidente, è una vanteria.

Ho l'impressione che per gli uomini e le donne ebrei, dove già il solo termine «ebreo» è irto di ineludibili complicazioni, sia questo autointerrogarsi sia questa indagine assumano generalmente una particolare intensità. È riservato solo al Dio di Mosè dichiarare al di là di ogni dubbio: «Io sono ciò che sono» (le traduzioni variano). Il rapporto di un ebreo, uomo o donna che sia, con la propria identità può essere talmente opaco, così logorante e gravido di ambiguità storiche, sociali e psicologiche, che è proprio tutto questo a definire la condizione dell'ebraicità, se è ammissibile includere l'indecidibilità nella definizione. Dare un nome, atto che garantisce una sostanza reale e una reale presenza, è uno dei doni iniziali di Dio ad Adamo: «E in qualunque modo Adamo avesse chiamato ogni essere vivente, quello doveva essere il suo nome». Uno straordinario potere di imporre le funzioni di verità. La caduta dell'uomo nella palude e nell'arbitrio dell'indefinito, negli interstizi, che sono spesso dei baratri, tra parola e oggetto, tra nome ed essenza, è il suo primo esilio. In misura maggiore o minore, tutti gli esseri umani condividono questo ostracismo e numerose mitologie lo rispecchiano. Il peccato originale è scolpito nella grammatica. Nell'esperienza dell'ebreo, però, questo esilio riveste un ruolo determinante. Per un ebreo la coscienza di sé, un esercizio di equilibrio difficile da raggiungere o da mantenere, comporta la messa al bando, o piuttosto uno sforzo spesso disperato di trovare un modo per tornare a casa. Adorno ha enunciato una massima profondamente ebraica per cui nessun uomo e nessuna donna che si sente a casa è a casa. Gli ribatte, nel moto incessante del pendolo, 2 *Samuele*, 14: «Dio non rispetta la vita di *nessuno*, ma escogita modi perché il suo esiliato non sia espulso via da lui». Il suo esiliato – si avverte una sfumatura d'orgoglio. La precisa discriminante tra «esilio» ed «espulsione» caratterizza lo spazio in cui accade la storia ebraica. Se il Dio di Israele, con giubilante definizione, è *ovunque*, non ci può essere espulsione ontologica dalla Sua presenza. Ma, all'interno di questa ubiquità, ci può essere l'esilio. Innanzitutto e principalmente da sé stessi. Forse più di qualsiasi altro tipo etnico e sociale, o piuttosto mitologico, l'ebreo può essere estraneo a sé stesso. Il suo famoso errare è la rappresentazione allegorico-empirica di una ricerca, di una peregrinazione incessante nel proprio intimo. Egli è straniero a sé stesso ancor prima di essere uno straniero per gli altri. I quali, da parte loro, trasaliscono davanti a tanta «apolidità». Essa porta con sé infatti una strana aura disturbante. Più o meno consapevolmente l'ebreo è, nei recessi della sua personalità, un essere inquieto. In quale altra religione, in quale altro canone si potrebbe trovare l'ingiunzione: «Non amare il sonno» (*Proverbi* 20, 13)? Un appello la cui enormità, la cui singolarità non dovrebbe essere presa troppo alla leggera. Freud spoglierà quello che resta al sonno della sua innocenza. Anche lui, come i veggenti ebrei prima di lui, era «un

guardiano della notte».

Chiunque si consideri «ebreo» – dove «consideri» può includere innumerevoli sfumature di fierezza o di vergogna, di rivendicazione o di mascheramento, di autenticità o di falsità, di rischio o di opportunismo – deve porsi una domanda iniziale e basilare. Perché l'autodefinizione e la definizione dall'esterno di certe comunità e individui come «ebrei», per quanto controverse, hanno resistito nel tempo? Che significato possiamo attribuire alla sopravvivenza di questa identificazione durata più di tre millenni? Altre costellazioni etniche e altre società, collettività non meno riconoscibili e non meno dotate di qualità, sono scomparse. Come mai c'è «Gerusalemme» quando la Tebe egizia, l'Atene di Pericle e la Roma imperiale sono diventate archeologia? Come è possibile che ci siano ancora degli ebrei (l'appropriato termine greco in ambito teologico è «scandalo»)?

Per il lettore credente della Torà, per coloro, inclusi i cristiani devoti alle Scritture, che la interpretano alla lettera, la risposta è chiara. È esposta in modo sublime in *Genesi* 22,17-18: «Io moltiplicherò assai la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia ch'è sul lido del mare... E si diranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra». È una promessa che lascia senza fiato, gravida di conseguenze al di là di ogni dire. Per il credente rappresenta un'assicurazione e una ri-assicurazione sulla sua stessa vita. Quale uomo ha udito o scritto queste parole? Se Dio ha detto la verità ad Abramo – e come avrebbe potuto fare il contrario? – nessun massacro, nessuna Shoà, nessuna deportazione, nessuna dispersione ai venti neri e assassini può estinguere gli ebrei. Fino a che ci sarà Dio, ci saranno gli ebrei. Risorgeranno dalle loro ceneri per moltiplicarsi ancora, per rivendicare Sion. La loro eredità è un contratto che non è stato lasciato in retaggio a nessun altro popolo. Può darsi che tra poco sulla terra ritornino a esserci tanti ebrei quanti prima della Shoà. Da certi punti di vista è un'impudenza sconcertante, da altri invece è semplicemente l'ineluttabile lascito della promessa di Dio al patriarca. Altre fedi, altre nazioni soccombono al tempo e alla distruzione. Non il giudaismo. Non questo sassolino appuntito nella scarpa del genere umano. «In quel giorno rimetterò in piedi la capanna crollata di Davide, murerò le sue brecce, ne rimetterò in piedi le rovine, la edificherò come nei giorni antichi.» (*Amos* 9, 11) Di nuovo questa sconvolgente promessa di Dio a quel servo perseguitato e inerme che è Israele. Così assurdamente improbabile e «controfattuale» come lo era presso le acque di Babilonia e nei campi di sterminio nazisti. Una promessa contro ogni probabilità e ogni ragione. Ma *mantenuta*.

Questo è l'enigma che si pone al non credente, al razionalista e all'agnostico, a tutti coloro che leggono la Bibbia ebraica come un assemblaggio di miti popolari, di riti arcaici, di propaganda tribale, di prescrizioni alimentari dettagliate in modo assurdo e di poetiche rappresentazioni morali e metaforiche. A chi, da Spinoza in poi, ha capito che è interamente un prodotto umano, irto di contraddizioni e tutt'altro che esente da efferatezze (si pensi al *Libro di Giosue*). Eppure nessuno scetticismo raziocinante, nessuna critica testuale potrà mai smentire, contestare o annullare il patto di sopravvivenza sancito nei *Libri di Mosè*, celebrato nei *Salmi* e dai profeti. Le forze della confutazione razionale, quantunque pervase dall'antropologia e dal decostruzionismo in voga nell'editoria, non sono in grado di contestare ciò che i credenti, non necessariamente fondamentalisti, accolgono come parola di Dio, seppur condizionata dal linguaggio umano e da una comprensione limitata. Pensatori come Leo Strauss hanno scoperto che questo enigma di irrefutabilità è al contempo dinamico e insolubile. La rivelazione non si fa scalfire dalla ragione. Finora, e contro ogni impronunciabile probabilità, la storia si è schierata dalla parte del messaggio biblico. Dopo Auschwitz, Sion è stata ricostruita. Gli ebrei *ci sono*.

Ma che cosa li rende tali? La questione appare estremamente difficile e controversa. La risposta di Sartre, che è l'antisemita a definire l'ebreo, è un'astuta mezza verità, in perfetta sintonia con il principio espresso da un sindaco di Vienna

che odiava gli ebrei: «Sono io che decido chi è ebreo e chi no». Per l'ebreo ortodosso la faccenda è ovvia. Un ebreo, un ebreo autentico, è colui che rispetta le varie centinaia di ordinanze liturgiche e rituali, le prescrizioni, le proibizioni, le disposizioni alimentari e dell'abbigliamento che regolano ogni ora del giorno e tutte le circostanze e le esigenze immaginabili della vita quotidiana da un sabbath all'altro. Si tratta di qualcuno, fondamentalmente di un maschio, che «disporrà sempre le lampade sopra il candelabro puro davanti al Signore» (*Levitico* 24, 4); che non mangerà «la civetta, il gufo e il cigno» (*Deuteronomio* 14, 16); che è a conoscenza del divieto di usare un arnese di ferro per erigere un altare di pietra a Dio (*Deuteronomio* 27, 5); e che sa bene perché in un matrimonio la moglie deve stare sempre attenta a non «affliggere l'anima del marito» se vuole evitare che egli faccia annullare le loro nozze (*Numeri* 30, 13). E al quale la profusione dei comandamenti mosaici e levitici, delle interpretazioni talmudiche e delle tradizioni halakhiche (normative, giuridiche) hanno incollato addosso un'infinità di pratiche e di formule da pronunciare. In buona sostanza, si può dire che la stretta osservanza ha un peso maggiore rispetto alla fede poiché distingue l'ebreo ortodosso lasciandolo incontaminato dal mondo dei gentili. All'ebreo «liberal» o modernista, e tanto più a chi non è ebreo, la gran parte di queste ingiunzioni e di questi tabù non sembrano altro che assurdità. E ugualmente gli sembrano assurdi gli atteggiamenti e i gesti quasi isterici di devozione, l'interminabile e monotona recitazione nelle scuole e nelle case di preghiera ortodosse. Che cosa ha da spartire lui con la banda di fanatici vestiti di nero che gli tirano pietre al di fuori della santità del ghetto?

Senza dubbio è però l'ebreo ortodosso, nelle sue roccaforti di Gerusalemme o di Williamsburg, che si sente massimamente a suo agio nella propria identità, che dimora con piena certezza nella promessa fatta ad Abramo, che è paziente ma fiducioso nell'attesa del Messia. Sono lui, sua moglie e il loro stuolo di figli a uscire al tramonto del venerdì dal bagno rituale, tutti lustri nei loro vestiti puliti, con le facce luminose come non se ne trovano tra gli ebrei del compromesso. È l'ortodosso che non corre minimamente il rischio dell'assimilazione. È proprio l'osservanza stretta e non l'adesione di tipo teorico a garantire l'elezione e la sopravvivenza del popolo ebraico. Per un mostruoso paradosso, non è la fede in Dio, ma la lettura quotidiana della Torà o il rifiuto di violare la regola del digiuno quando si sta morendo di fame. Chi, pur conoscendo il precetto, non solleva dubbi sul fatto che nessun uomo con «un difetto ai piedi o alle mani» possa avvicinarsi al tabernacolo per offrire pane al suo Dio (*Levitico* 21, 19) non sarà mai un apostata, per quanto la tolleranza e il buon senso possano sedurlo. Questo prendere alla lettera che si traduce in prassi ha una sua profonda chiaroveggenza. L'identità, quella familiare e quella comunitaria, si costruisce sulla condivisione di azioni e ripetizioni, non su astrazioni filosofiche o sulla dimensione privata. Una fede senza incertezze è uno stile di vita.

Lo scotto da pagare, però, comporta qualcosa di sinistro. Come altri fondamentalisti, gli ortodossi coltivano il disprezzo, addirittura l'avversione, nei confronti dell'estraneo. Considerano abietto l'ebreo riformato. Gli ortodossi che vivono in Israele ne condannano l'esistenza perché lo stato non ha ricevuto la ratifica del Messia. Un gruppetto di ortodossi che cerca di cancellare con l'intimidazione o con la violenza un piccolo margine di libertà laica è una parodia dei valori etico-filosofici ebraici, ma tuttavia ne garantisce al contempo il miracolo della sopravvivenza. All'ortodosso che gesticola davanti al (leggendario) muro del Tempio o che importuna il turista con i suoi striduli richiami al pentimento, uno Spinoza, un Freud sono tanto estranei, tanto inopportuni – ma in realtà ancor di più – quanto i cristiani e gli islamici che lo perseguitano. Il fondamentalista ebraico e quello musulmano sono cugini primi. Ma furono i rabbini ortodossi e i loro accoliti a cantare i salmi di cordoglio e di giubilo sul bordo delle fosse comuni.

Per l'ebreo «riformato» o «liberal», per colui che si sente ebreo solo in determinate occasioni e che può per amore filiale, una volta l'anno, osservare le feste più importanti, per l'ebreo che non conosce la lingua ebraica o per l'ebreo ateo, quella dell'identità è una questione spinosa. Sempre di più gli ebrei, specialmente nel clima di accoglienza o di indifferenza degli Stati Uniti, si sbarazzano completamente del problema. Il matrimonio misto apre le porte all'amnesia. È solamente nel momento in cui c'è un rigurgito di veleno antisemita, per esempio nei confronti dei loro figli a scuola, che questi ebrei laici o non osservanti aprono gli occhi sulla propria condizione. È questo il granello di verità contenuto nella tesi di Sartre. Date le molteplici combinazioni della non ortodossia, in continuo cambiamento, e l'auto-emarginazione, quale fattore comune e quale collante si manifesta nel giudaismo di oggi?

Fin dall'antichità il concetto di «razza» coincide fatalmente (*fatum*) con il destino dell'ebreo. In buona parte questa fissazione ha origine dall'interno del giudaismo stesso. La pretesa di essere «il popolo eletto», un gruppo etnico contraddistinto da una sua unicità, è proclamata nel *Pentateuco* e ribadita nei punti salienti di tutti i testi sacri agli ebrei. Questa pretesa ha fatto infuriare gli altri popoli e le altre nazioni. I saggi e i moralisti ebrei si sono affannati per cercare di placare questo risentimento facendo apparire l'«elezione» in una luce tragica, quasi masochistica. Dio non ha prescelto gli ebrei per suscitare vanagloria o invidia, ma per la loro perenne sofferenza. L'ebreo è stato il parafulmine che Lui ha scelto, il capro espiatorio eletto in conseguenza della Sua esasperazione nei confronti di un'umanità corrotta e ribelle. Eppure anche questa lettura, per certi versi forzata, non riduce il risentimento nei confronti del senso di separatezza apertamente rivendicato dall'ebreo, della fierezza che questi, a volte in maniera ostentata, assume nel dolore. L'ebreo non si lascerà assimilare dal luogo comune (e qui i termini non sono casuali). In questo «razzismo» psichico e simbolico c'è un qualche plausibile fondamento ascrivibile a fatti biologici? Esiste, per autodefinizione o perché evocata dagli altri, qualcosa come una «razza» ebraica?

Il ricorso folle e omicida a una classificazione razziale durante il nazismo e nel corso della storia inumana dei pogrom e delle espulsioni, ha reso quasi impossibile e insostenibile una discussione obiettiva sulla questione. Il «razzismo», anche se preso in senso metaforico, è un'inammissibile stupidaggine. Tanto più che, insistono la biologia e la genetica moderne, già il solo concetto di razza pura o impura non è altro che una pericolosa assurdità. Ci *possono* essere piccole sacche etniche, che vivono a lungo lontano da tutto come su un'isola, il cui patrimonio genetico potrebbe presentare un certo grado di ereditarietà immutabile. Ma anche questo è tutt'altro che certo. Il rigetto da parte di altre comunità, una forte propensione per i matrimoni endogamici, il concentramento circoscritto all'interno di spazi o caste, *possono* preservare e trasmettere un pool genetico identificabile. Questo tipo di identificazione è comunque fortemente dubbio e solo la predisposizione a certe malattie specifiche sembra fornire una prova tangibile. Persino un ghetto è aperto alle ibridazioni genetiche. Nel corso di millenni, e attraverso la simbiosi interattiva delle loro migrazioni, gli ebrei, come gli altri popoli, sono diventati «misti». Le misure politico-legislative che mirano a scomporre questa mescolanza, a determinare con esattezza le parti di «sangue» e di discendenza ebraiche, riflettono la follia, il tribalismo rovesciato e le nevrosi dell'inquisizione spagnola o del teppismo fascista. Lo stesso vale quando si segue un certo copione, ancora una volta risalente all'antichità classica, che pretende di attribuire agli ebrei alcuni tratti fisici caratteristici (il famigerato «naso da ebreo»). Ci sono ebrei biondi e con gli occhi azzurri, e ce ne sono di pelosi e con la pelle scura. Quale presunta consonanza genetica in linea diretta collega l'ebreo marocchino con l'ebreo lituano? Che cos'ha in comune Maimonide con i gangster di Odessa, il pugile peso massimo Max Baer con la figura spettrale di Kafka? Nell'Occidente agnostico di oggi i matrimoni misti accelerano l'ibridizzazione. I

giovani ebrei statunitensi si defilano quasi senza sforzo dalla loro eredità storica e familiare. Dopo una generazione o due, del loro giudaismo di un tempo è rimasto un ricordo confuso, un relitto folkloristico. Oggi più che mai, non esiste alcuna giustificazione plausibile per definire gli ebrei una razza. Amen.

Eppure.

Mi inoltro qui su un terreno estremamente delicato. Tutto ciò che può essere oggetto di discussione è per forza intuitivo e provvisorio, inevitabilmente avrà carattere personale e sarà composto da un mosaico fatto di racconti e impressioni. Esiste una «ebraicità» che non dipende dalle circostanze storiche e dal *milieu* sociale, che è il risultato di riflessi comportamentali o di tradizioni tramandate, in larga misura mitologiche? C'è qualcosa di più profondo? La domanda, poiché si tratta della stessa che si pone l'antisemita, non finisce solo per suscitare polemiche che mettono a disagio: può darsi anche che, in ultima analisi, si riveli senza risposta.

Per quanto finora è stato possibile dimostrare, solo un'altra importante comunità, quella cinese, parla una lingua che, nonostante le trasformazioni e le acquisizioni avvenute nella storia, è quella nota fin dalle sue origini. Un linguaggio-origine. L'ebraico costituisce l'asse e la struttura vitale del giudaismo attraverso i millenni. Viene la tentazione di far coincidere la sopravvivenza dell'ebreo con quella dell'ebraico, una sopravvivenza riaffermata dalla rinascita della lingua in Israele. Lo spirito della lingua rende possibile e incarna il rapporto dell'ebreo con sé stesso, con gli altri ebrei, ma soprattutto con Dio. La classica definizione greca dell'uomo come «animale linguistico» (*zoon phonou'n*) è antitetica al giudaismo. Divide Atene da Gerusalemme. È il linguaggio, secondo la concezione giudaica, a rendere donne e uomini unici sul piano ontologico, a separarli dal regno animale. È l'imperscrutabile dono del linguaggio concesso ad Adamo che obbliga alla coscienza e alla risposta, rendendole possibili, al cospetto di Dio. È il dialogo con una divinità presente o assente, laddove il termine «dialogo» non garantisce che ci sia risposta, che determina la storia, l'identità ereditata dell'ebreo. «Ascoltami, Dio.» «Ascoltami, o Israele.» È il caso vocativo a svolgere il ruolo principale. Molto di più che in senso grammaticale. L'ebraico è una chiamata, una convocazione da parte di Dio e un'invocazione a Lui. Il comandamento e la preghiera non possono essere scissi dall'imperativo di comunicare. A volte l'ebraico giunge quasi a spezzarsi nello sforzo di un'incessante evocazione: «Sono spossato nel gridare; è riarso la mia gola» (*Salmi* 69, 4). Ma inestinguibilmente la voce erompe, divampa di nuovo: «Ascolta, o Dio, la mia voce» (*Salmi* 64, 1). Nel ringraziamento, nel giubilo, nella soggezione. Ma anche nel lamento, nello sgomento e nel rimprovero. Quale altro popolo è stato così furioso con il proprio dio? «È giusta la tua collera?» chiede il Dio di Giona in un passo da cui si desume una lieve ironia. Il «grido», che è il termine usato nel duello con Dio nel *Libro di Giobbe*, non ha pari nella letteratura mondiale, così come la titanica irrilevanza della *riposte* di Dio. È tutto fuorché una risposta: «È forse per la tua intelligenza che vola lo sparviero e dispiega le sue ali verso il meridione?» (*Giobbe* 39, 26). Come se Dio si compiacesse della Sua impareggiabile retorica, del Suo virtuosismo della metafora. (Quale essere mortale ha stilato questi capitoli prima di andare a pranzo?) Se l'estinzione si fosse abbattuta sull'ebraico, come è successo per migliaia di altre lingue non meno ricche di inventiva e non meno eloquenti, se tra Dio e gli ebrei si fosse interposto il silenzio, sarebbe stata anche la fine del giudaismo. La Shoà scacciò il giudaismo verso i margini cinerei del silenzio. Ma la lingua è riuscita a sopravvivere. In un vertiginoso capovolgimento, ora l'ebreo non recitava più le preghiere a Dio, ma per Lui. Ce lo dice Paul Celan nel suo *Psalm*:

Gelobt seist du, Niemand.

Dir zulieb wollen
Wir blühn.
Dir
Entgegen.

Anche quando usa un tono più leggero, il giudaismo è una conversazione con Dio. «Perché l'Onnipotente si è preso la briga di creare gli uomini?» chiede il chassidico. «Perché gli potessero raccontare delle storie.»

Perfino gli ebrei che non parlano l'ebraico, una condizione che ho il sospetto sia alla radice della loro persistente insicurezza, hanno mostrato di essere particolarmente immersi nella lingua, nelle lingue. Serve qualcosa in più dell'esilio e della necessità di acquisire la lingua degli altri per spiegare il dono linguistico dell'ebreo, la sua capacità di trarre dei frutti dalla sventura avvenuta a Babele. Anche tra gli ebrei agnostici e secolarizzati, tra gli ebrei che si sono fatti portavoce della modernità, è presente l'idea che l'identità è discorso, la cui sanzione definitiva è quella della voce che parla in maniera articolata dal rovetto ardente e dal turbine. L'attore ebreo, l'impresario ebreo che si occupa di comunicazione di massa e di media, il linguista ebreo – da Roman Jakobson e Walter Benjamin fino a Noam Chomsky e alla negazione di Derrida – sono in rapporto, come i raggi in una grande ruota, con la centralità della parola. Sono testimoni del ruolo cardine dell'atto linguistico, di un patto tra essere e significato. Nonostante la sua genialità *scritturale*, nonostante la sua sovranità all'origine degli altri generi poetici, narrativi, visionari e legislativi – una sovranità insuperata e senza la quale le letterature occidentali sono difficili da immaginare –, la Bibbia ebraica è la trascrizione, senza dubbio riduttiva, di una forma di vita *orale*. È la codificazione, in maniera più o meno sintetica e generalizzata, di una registrazione e di una memoria del discorso diretto. Tormento e preghiera, lode e lamento, comandamento e ribellione sono *parlati*. Noi riusciamo a sentire, proprio perché l'ebraico incarna il miracolo e il fardello dell'ascolto, quelle lettere di fuoco dettate a Mosè sul Sinai, quelle parole di *monito* che ardono sui muri della reggia di Nabucodonosor. Inoltre il sionismo è scolpito nella sintassi ebraica del verbo. Da un punto di vista grammaticale e metafisico, l'ebraico non distingue passato, presente e futuro. L'avvenire fa parte del presente. Proprio in questo consiste la letteralità e il paradosso del messianico. Disseminata e tutt'altro che sradicata, la lingua ebraica non ha mai cessato di proclamare un ritorno sfacciatamente implausibile alla sua terra d'origine. Ha reso manifesti i mezzi formali ed esistenziali per la rinascita. Oggi i romanzieri e i poeti israeliani sono i contemporanei e gli eredi trasfigurati del salmista e dei profeti. «L'anno prossimo a Gerusalemme» è adesso. Di quali altre lingue, di quali altre nazioni si può dire lo stesso?

L'inversione sorprendente è questa: «chiamati» in essere, sorretti da un incessante rapporto vocale con il loro Dio, gli ebrei sono diventati «il popolo del Libro». Questo cliché è denso di significato e configura un'autenticità che dura nel tempo. La dipendenza dalla testualità ha caratterizzato e continua a caratterizzare la prassi e il sentimento ebraici. Le tavole, il rotolo, il manoscritto e la pagina stampata diventano la patria, la festa mobile del giudaismo. Cacciato dalla terra natia dell'oralità, fuori dal rifugio del discorso diretto, l'ebreo ha fatto della parola scritta il suo lasciapassare attraverso secoli di spostamenti e di esilio. Gli è servita da asilo, da inattaccabile dimora. Da qui la prescrizione stabilita da certi rabbini secondo la quale la lettura quotidiana della Torà riveste maggior importanza dell'amore per Dio, poiché in essa è compreso quell'amore. Inoltre a essa si può ascrivere (parola di per sé eloquente) la sopravvivenza effettiva degli ebrei. L'insegnamento clandestino della Torà resistette fino al limite estremo dell'annientamento nei campi di sterminio. Questa immersione nella scrittura genera necessariamente interminabili commenti e commenti del commento, come se i margini e il fondo della pagina fossero il mondo. I padri della chiesa, gli

studiosi della scolastica imiteranno questa catena di montaggio della delucidazione posteriore. Ma né la cristianità, né l'islam riescono a eguagliare la densità, le torsioni e le ingegnose sottigliezze dell'esegesi talmudica e dell'ermeneutica che il *Talmud* genera a sua volta. Come è detto nel Qohelet, nel giudaismo non c'è fine alla creazione di libri e di libri sui libri. O come mi disse, alla fine di un dibattito, Richard Crossman, un politico appassionato di letteratura: «L'ebreo è qualcuno che legge un libro con una matita in mano perché ne sta scrivendo uno migliore». Ancor più della «sofferenza», sono la testualità e la passione per i libri a essere stati «il marchio della tribù».

La saturazione attraverso il commento, attraverso la testualità parassitaria rispetto alle spiegazioni precedenti, può forse inibire una autonoma creatività. Non c'è niente di più ebraico del desiderio di Walter Benjamin di un libro composto esclusivamente di citazioni. L'ebreo è un analizzatore, un interprete, nel migliore dei casi un critico, e non un creatore, decretava Wittgenstein in una indispettita liquidazione di sé. Ci sono stati eccellenti poeti tra gli ebrei e tra gli scrittori di origine ebraica. Nella pleiade dei poeti ebrei della Spagna del medioevo, va ricordato tra gli altri Jehudah Halevi. Si pensi a Heine, a Mandel'stam, a Pasternak o a Paul Celan. I maestri ebrei della narrativa hanno praticamente dominato il romanzo americano dell'ultima parte del XX secolo. Commediografi come Arthur Miller e Harold Pinter sono ebrei. In Israele si producono romanzi e versi di primissima qualità. È interessante notare che tra i classici è presente un certo numero di autori in parte ebrei: Montaigne, Proust. Esiste uno scrittore più grande di Franz Kafka?

Ciononostante l'intera questione ha una sua fondatezza. Magari non occorre andare tanto lontano a cercarne le ragioni. La potenza dei risultati, la portata creativa della Bibbia ebraica sono tali da far sembrare le narrazioni, le forme poetiche e drammatiche successive quasi irrilevanti o, nei casi migliori, arbitrarie. Come fa uno scrittore di questo mondo, non dico a superare, ma a competere con la stringatezza del *Genesi*, con lo slancio epico dei *Libri di Samuele* e dei *Re*, con la facondia di Geremia, con la musicalità erotica del *Cantico di Salomone* o con l'altero pathos dei *Salmi*? In tutta la letteratura, che si tratti di *Gilgamesh* o di Omero, che cosa riesce ad andare al di là del lamento di Davide su Gionata o dell'allucinazione previsionale della distruzione di Gerusalemme nei libri dei *Profeti*? Quale testo scritto da un mortale, ci si è spesso chiesti, non appare gonfiato, eccessivo rispetto al proprio ideale, se messo a confronto con il salmo 23 o con la litania delle stagioni nell'*Ecclesiaste*? Ma il nocciolo della questione potrebbe stare ancora più nel profondo. Se li leggiamo come ispirati dalla divinità, come echeggianti la vera voce di Dio, anche se in modi che forse ci restano misteriosi, questi testi enunciano delle verità che trasformano tutta la scrittura letteraria in qualcosa di fittizio, che la riducono a *belles lettres*, che insinuano in tutti gli altri racconti, nelle altre poesie, negli altri romanzi una falsità organica e un opportunismo contingente. Era il suo implacabile confrontarsi con questa possibilità, la sua capacità di tramutarla in parabole che si avvicinano alle inesauribili polisemie dei loro antecedenti nelle Scritture e nel *Talmud*, a rendere unico Kafka. La «Parabola della legge» nel *Processo* è forse l'unica vera appendice che la letteratura secolarizzata ha apposto alla Torà (e in quanto tale è stata letta nelle sinagoghe liberali).

En revanche, l'attitudine del giudaismo alla testualità ha prodotto opere magistrali nel campo della prosa storica, filosofica, sociologica e scientifica. Quali argomentazioni filosofiche non risultano ampollose e alquanto arruffate se messe a confronto con Spinoza o ancor più con Wittgenstein? Freud e Gershom Scholem si collocano tra i più importanti artefici della lingua tedesca. Il caso del marxismo e del socialismo marxista è quello che colpisce di più. Nessuna dottrina, nessun programma in campo politico-sociale è mai stato più libresco, più talmudico nella tattica del suo dibattito. Il marxismo fa un uso incessante della citazione. Le sue

dispute, spesso letteralmente omicide, sulla corretta interpretazione di Hegel, dei padri fondatori, di Lenin, ricalcano l'*odium* filologico, il rancore *ad hominem* delle controversie rabbiniche. Trockij era un brillante giornalista e perfino Stalin si sentì obbligato a dare alle stampe un dotto trattato (tutt'altro che banale). La psicologia, la filosofia sociale e l'antropologia sociale moderne – si pensi solo alla statura letteraria di Claude Lévi-Strauss – sono in tutto e per tutto debitrice all'immediatezza testuale della tradizione giudaica, alla sua bramosia istintiva per la chiarezza normativa. Come disse un politico austriaco ostile agli ebrei: «La cultura è semplicemente ciò che un ebreo copia da un altro». Quando si mandano al rogo i libri, a essere annientato è un nervo vitale del giudaismo. Quindi c'è una logica di ribellione nel decostruzionismo, i cui funamboli sono per l'appunto in gran parte ebrei. Il decostruzionismo è un tentativo (edipico dal punto di vista della psicanalisi) di rovesciare l'importanza canonica del testo, di emancipare il senso dall'*auctoritas* patriarcale. «Qui non si cita», gridò nel 1968 a una mia conferenza un contestatore derridiano. O come dichiarò un pagliaccio (seppur dotato): «Il linguaggio stesso è fascista». Per l'ebreo la testualità è stata al contempo fonte di sopravvivenza e di servaggio, di liberazione e di costrizione. L'ambiguità è presente fin dall'inizio. Che cosa c'è di più indimenticabile e profetico del passo di *Qohelet* 11, 4: «Chi bada al vento, non semina»?

Questo dimorare nella parola scritta va forse messo in relazione con i contributi rilevanti, diciamo pure eccezionali, che gli ebrei hanno dato alla vita intellettuale sia in campo umanistico sia scientifico? È questo che giustifica la convinzione diffusa – proferita con sarcasmo, invidia o ammirazione – che gli ebrei siano «più svegli», «più intelligenti» o «più astuti» rispetto ai gentili loro vicini? Se ci sia un fondamento attendibile nell'attribuzione di queste qualità, resta difficile da stabilire. Gli ebrei stupidi *esistono*. Ci sono ebrei incolti, anche se sono pochi. Ci sono donne e uomini ebrei privi di qualsiasi passione intellettuale o aspirazione culturale. È possibile comunque che le energie intellettuali degli ebrei trascendano una distribuzione casuale o una probabilità statistica. La percentuale di Premi Nobel in medicina e in scienze naturali, come per l'economia, supera di gran lunga la norma. Gli ebrei hanno pressoché dominato certi rami della matematica e della logica matematica. A parte un pugno di notevoli eccezioni, monopolizzano ai più alti livelli il mondo degli scacchi. Per quanto riguarda l'interpretazione musicale, sono presenti ovunque e in una posizione di spicco. Darwin è l'unico grande «outsider» del gruppo di coloro che hanno dato forma alla modernità, e che, come Marx, Freud ed Einstein, sono diventati il «clima» della coscienza occidentale (per usare un'espressione di Auden). A livello meno importante, il ruolo degli ebrei nei media, nello spettacolo, in tutti gli aspetti della finanza internazionale è stato straordinario. Attualmente la metropoli delle dinamiche culturali e finanziarie, la *polis* feticcio rappresentata da New York, di cui Woody Allen è il bardo, è anche la capitale del giudaismo. Queste conquiste e questa preminenza hanno sfidato la persecuzione politica, la discriminazione sociale e il massacro vero e proprio. Nonostante le generazioni di odio nei loro confronti e l'emarginazione subita nell'impero zarista e in Unione Sovietica, gli ebrei con ostinazione hanno saputo dar vita in Russia a opere di prim'ordine nel campo della scienza, della musica e della letteratura. C'è una forza primordiale in azione.

Ogni tentativo di diagnosi si imbatte immediatamente e inevitabilmente nella controversia su quale incidenza abbiano rispettivamente la dotazione genetica, l'eredità culturale e il *milieu* storico-sociale. Ostacolati nelle più normali ambizioni, fossero esse politiche, militari o, per moltissimo tempo, accademiche (è stato solo dopo la seconda guerra mondiale che negli Stati Uniti sono state rimosse le rigide quote riservate agli ebrei nell'istruzione superiore e nelle scuole di medicina), gli ebrei subivano una pressione tutta interna. La memorizzazione, la disciplina delle tecniche analitiche, l'esercizio di dialettiche astratte e simboliche, erano i procedimenti di cui ci si serviva per condividere le esperienze nei quartieri ebraici

e nelle case di preghiera. Intelligenze implosive si addensavano all'interno di angusti spazi sociali e di azione. Il *café* del centro Europa è l'erede secolarizzato della *Schul*. Quando è arrivata l'emancipazione, concessa sempre contro voglia e a certe condizioni, questa molla compressa di affilato intellettualismo è scattata verso l'esterno. La deferenza tributata al maestro talmudico, allo studioso nello *shtetl*, l'ininterrotta continuità dell'insegnamento liturgico e secolare all'interno della famiglia – quale altra fede prevede una benedizione particolare per la famiglia che conti tra i figli uno studioso? – è passata all'intelligenza. Nelle società aperte ciò è andato ad alimentare le istituzioni accademiche, la libera acculturazione, i laboratori scientifici. Un'impazienza a lungo contenuta dava ora i suoi frutti. Heine è il puntuale testimone di questa deflagrazione.

Questo secondo l'ipotesi più giudiziosa, quella «politicamente corretta». Ma è del tutto appropriata?

Proprio ora il pendolo che oscilla tra i due termini della discussione tende marcatamente in direzione del polo genetico. Le analisi hanno individuato il ricorrere di tratti e talenti altamente specifici in generazioni distanti tra loro. La medicina, la biologia sociale, l'etnografia stanno portando alla luce sempre più circostanze in cui i geni sembrano aver maggior peso dell'ambiente. Come ho già fatto notare, anche solo il concetto di un pool genetico ebraico che si sarebbe conservato nel tempo e nella contaminazione è del tutto congetturale, se non addirittura sospetto. Tuttavia stiamo parlando di una comunità che ha veramente vissuto in uno stato di sostanziale *apartheid* e che ha cercato in tutti i modi di evitare l'esogamia. Potrebbe essere comunque arbitrario escludere completamente la possibilità di un'eredità in certa misura genetica e rifiutare l'idea che in specifiche linee di discendenza ebraica che portano all'eccellenza, ma anche alla mediocrità o all'ignavia, ci possa essere una componente biogenetica. Fino all'ultimo Freud fu un lamarckiano convinto, seppure in modo non del tutto esplicito. Oggi il paradigma lamarckiano viene recisamente respinto. Nessun meccanismo corporeo di cui siamo a conoscenza potrebbe giustificarlo. Ma c'è ancora molto che non sappiamo. L'ipotesi di caratteri acquisiti sta sospesa, come un ironico fantasma, sui margini estremi della rispettabilità scientifica e del buon senso liberal. Non potrebbe essere il lato migliore dell'arroganza ammettere che sappiamo ben poco delle interazioni generative tra natura ed educazione e che ci possano essere in serbo per noi sorprese «reazionarie»? A notte tarda, negli anni bui, passeggiavo fuori dal mio albergo a Kiev. Mi si avvicinò un uomo che in uno stentato yiddish mi chiese: «Lei è un ebreo, vero?». Gli chiesi come faceva a saperlo. «Ma certo, è ovvio. Dal modo come cammina.» Come qualcuno che è tallonato da duemila anni di minacce, presumo.

Furono le feroci e ipocrite imposizioni del cristianesimo a consegnare gli ebrei all'attività dello strozzinaggio nel medioevo e nel rinascimento. A fare di Shylock una figura tipologica. Però c'è anche dell'altro. Il rapporto di intimità degli ebrei con il denaro in un certo senso è stato viscerale. Esso risale al grande numero di prescrizioni e di questioni pecuniarie presenti nei libri di Mosè. Come forse in nessuna altra mitologia, il denaro svolge un ruolo canonico nei racconti di fortuna e di tradimento. L'abile venditore ambulante è spesso identificato con l'Ebreo errante. Progredirà fino a diventare nel capitalismo il *trader* informato, il mercante internazionale, il banchiere e il *broker*. Quali che siano le sue stratificazioni ideologiche nel protestantesimo, l'evoluzione del capitalismo moderno e le critiche che ha suscitato trovano una contestualizzazione e un adattamento naturali nella comunità ebraica e sembrano attivare antiche abilità e predisposizioni. I Rothschild prendono il posto di Shylock. Dalla fine del XIX secolo in poi, la solerzia e la creatività ebraiche sui mercati monetari, nelle banche di investimento, nel capitale di rischio e in borsa hanno avuto un ruolo a dir poco predominante. L'aristocrazia ebraica dei Bleichröder e dei Rothschild, dei Warburg e dei Lazard, è

stata quella dell'alta finanza. Società come la Goldman Sachs o la Lehman Brothers, alchimisti isolati dell'alta finanza come George Soros, sono stati i protagonisti decisivi dei meccanismi economici dell'Occidente. Il «multinazionalismo» ha fatto suo l'istinto al vagabondaggio e al cosmopolitismo dell'ebreo e «naturalizza» questa sua condizione. Così, oggi, una considerevole percentuale della finanza mondiale è gestita dagli ebrei. I talenti analitici, metamatematici mostrati dai logici e dagli scienziati ebrei sono stati brillantemente dispiegati negli ambiti, al contempo iperrazionali e diabolici, che attengono al denaro. Da qui la consonanza tra la diaspora e i vivaci impulsi economici nella vita degli Stati Uniti. Ma anche nella Russia postcomunista molti degli oligarchi predoni, degli imprenditori multimiliardari sono spuntati come funghi da una minoranza a lungo disprezzata e perseguitata.

Colpisce altrettanto ciò che fa da contrappunto dialettico a tutto questo. È dal giudaismo, da Amos a Marcuse, che provengono le invettive più radicali e più furenti contro il perseguimento e l'idolatria della ricchezza. Il disgusto più profondo per il Vitello d'oro. Il socialismo e il comunismo di qualunque sfumatura sono permeati, sia sul piano dottrinale sia su quello storico, dalla presenza e dai valori ebraici. La retorica profetica e colpevolizzante di Karl Marx, il suo aspetto iconografico veterotestamentario, sono giudaici fino al midollo. Gli ebrei ingrossavano le file dei movimenti menscevico e bolscevico. Sulla scia del lascito di Mammona, gli ebrei *radical*, socialisti e marxisti, pragmatici oppure utopisti, si rivoltano contro i ricchi. Il *kibbutz* di sinistra aspirava alla completa abolizione del regime del denaro, delle motivazioni e delle gratificazioni basate sui soldi. Con una prosa mirabile, Amos predica affinché il deserto ascetico, luogo in cui il denaro non ha valore, marci sulla città corrotta traboccante di ricchezze (Mao aveva mai letto queste pagine?). Il Messia non porterà denaro contante con sé.

Dall'interno del capitalismo stesso, però, gli ebrei hanno trasformato creativamente, per così dire, il loro successo finanziario. Essi destinano fondi, ben più di qualsiasi altro gruppo etnico, in beneficenza, per l'istruzione, per le istituzioni culturali, per l'assistenza e le ricerche mediche. Negli Stati Uniti l'istruzione superiore, gli ospedali, i musei, le orchestre sinfoniche sono finanziati grazie alla munificenza ebraica. Se non fosse per la generosità degli ebrei, spesso provenienti dall'immigrazione, la situazione finanziaria della ricerca e dell'arte nel Regno Unito sarebbe ancora più precaria di quanto già non sia. Anche in questo campo, gli esempi ideali e le raccomandazioni in tal senso provengono dalla Bibbia. Le Scritture abbondano di ingiunzioni a essere caritatevoli, a venire in aiuto all'indigente e al forestiero. Il surplus va ridistribuito, anche se si tratta delle spigolatrici che vengono dal paese di Moab. «In tale anno giubilare ognuno torni nei suoi possessi.» (*Levitico* 25, 13) Forzati dall'ostilità della persecuzione, ma anche da capacità profondamente radicate, a esercitare le abilità finanziarie e commerciali al loro massimo grado, gli ebrei hanno sempre subito il fascino di ogni accenno di criteri, di legami sociali precedenti o estranei alla corruzione del denaro. Lo elargiscono come se gli si appiccicasse alle dita in modo pestilenziale. Che cosa c'è di più ebraico dell'appello di Marx, nei *Manoscritti* del 1844, in favore di una società in cui l'amore sarà scambiato con l'amore, la fiducia con la fiducia e non il denaro con il denaro? È un'antica massima ebraica a dire che morire ricchi è una sconfitta e una follia.

Ci possono anche essere altri tratti distintivi in cui sono operanti sia l'ambiente sia alcune forme di ereditarietà, pur se ancora da decifrare. Il capitolo che riguarda l'umorismo ebraico è molto fitto. È uno spirito animato da un'arguzia tutta sua, da un rinfrancante senso di disperazione. La sua capacità di autoironia racconta una scaramantica resistenza nei confronti della sofferenza e dell'esclusione. Non è un caso che i due unici saggi filosofici sullo humour degni di considerazione siano quelli di Freud e di Bergson. Tutti i popoli amano i loro figli, ma nel giudaismo l'attenzione nei loro confronti sembra spesso oltrepassare ogni limite. Ci sono

certainamente altre religioni che considerano imperdonabile qualsiasi sofferenza procurata a un bambino – e su questo punto Gesù di Nazareth si rivela in tutto e per tutto ebreo. Nel clima angoscioso del nostro presente, i criminologi segnalano che la pedofilia e gli abusi sui bambini sono estremamente rari tra gli ebrei. Le prescrizioni alimentari, il cui scopo in origine è igienico e terapeutico, hanno lasciato in eredità agli ebrei, in qualsiasi posto si trovino, delle idiosincrasie specifiche. Questo ha fatto sì che essi si trovino collocati in una zona a parte all'interno delle linee di demarcazione, antropologicamente determinanti, del puro e dell'impuro. La circoncisione è adesso praticata in lungo e in largo. È stata questa consuetudine, insieme ad altri tabù, a dare la propria specifica fisionomia alla sessualità ebraica? Tante sono le domande.

Fra queste, la più impellente e la più difficile da trattare è quella sull'antisemitismo che non ha mai trovato fine.

Si può venire a capo delle cause che ne stanno alla radice? È destinato a durare in eterno?

I tentativi di spiegare questo cancro sono numerosissimi. Gli storici riferiscono di segni dell'astio nei confronti degli ebrei nell'area mediterranea già in epoca antica e rilevano nella Roma imperiale alcuni degli atteggiamenti che si sarebbero poi perpetuati nei secoli. La separatezza degli ebrei generò sospetto o ben peggio. Il loro rifiuto di osservare le formalità pressoché inoffensive del cerimoniale civile e imperiale esasperarono i governanti e gli altri cittadini. Un irritante snobismo teocratico sembrava legarsi alla loro ripulsa all'assimilazione. In pieno ecumenismo sincretico, il Dio di Israele non si degnava di associarsi. I conquistatori romani di Gerusalemme indietreggiarono davanti al vuoto assoluto del Sancta Sanctorum del Tempio saccheggiato. L'astattezza di quelle che si riteneva fossero credenze ebraiche (in effetti il monoteismo era spuntato altrove) e l'assenza di immagini pubbliche generarono inquietudini malevole. Ecco, c'era una minoranza che non si arrendeva, una scheggia tra le nazioni, in contatto con forze occulte e fonti di potere nascoste. Nel complesso, però, l'ostilità nei confronti della Giudea, anche dove assunse carattere violento, era di natura politica e territoriale piuttosto che ideologica. In Tacito abbiamo il documento di questo riflesso.

Tutto questo cambiò con l'avvento e il trionfo del cristianesimo paolino, l'atto di odio verso di sé più gravido di conseguenze nella storia ebraica. Ne seguì la canonizzazione dei passaggi dei Vangeli sinottici che attaccano gli ebrei. Il cristianesimo non poteva perdonare, non ha mai perdonato il rifiuto degli ebrei di entrare a far parte dell'*ecclesia* di propria spontanea volontà. Per certi aspetti questo rifiuto, che secondo la teologia paolina tiene in ostaggio l'umanità, resta sconcertante se si considerano le attese messianiche e certe previsioni apocalittiche del Vecchio Testamento (forse, come fa notare in modo sardonico Scholem, gli ebrei aspettarono per quindici giorni dopo la presunta resurrezione di Gesù e videro che non era cambiato proprio niente). La rabbia dei padri della chiesa, di un clero nascente, nei confronti di coloro che non volevano riconoscere in Cristo il Messia promesso e risorto, scatenò millenni di odio e di persecuzione. L'antisemitismo cominciava a dare corso alla sua velenosa avanzata verso una «soluzione finale». Gli elementi di continuità possono essere tortuosi e a volte occulti, ma sono innegabili.

Nessuna documentazione può rendere giustizia a un così lungo orrore. Gli episodi, i periodi di particolare violenza della persecuzione sono tristemente famosi. Ne fanno parte i massacri all'epoca delle crociate, i pogrom nell'Europa orientale e centrale dal medioevo fino ai tempi moderni, l'espulsione dalla Spagna e il terribile periodo dell'inquisizione che ne seguì, gli innumerevoli casi di massacri locali innescati dalle «accuse del sangue» (azioni bestiali ancora ricordate con fierezza nell'Austria rurale del XXI secolo). Ma non è il terrore eclatante a raccontare la storia principale. È la condizione quotidiana dell'ebreo all'interno di

un mondo cristiano. Superano ogni quantificazione, come la «materia oscura» della cosmologia, l'ostracismo sociale, il ricatto, la discriminazione a livello giudiziario, il dileggio a cui ebrei ed ebrei sono stati esposti perfino in comunità relativamente libere e formalmente tolleranti. Non è possibile enumerare le volte in cui i bambini ebrei sono stati inseguiti per strada (conosco questo gioco per esperienza diretta), gli è stato sputato in faccia, sono stati maltrattati mentre andavano o tornavano da scuola; le occasioni, in ambito pubblico e professionale, in cui i loro genitori sono stati trattati con sufficienza, insultati e messi alla porta. Sin dall'infanzia, l'ebreo porta dentro di sé l'odore della paura. Può darsi che solo gli zingari abbiano dovuto sopportare una cronistoria di rifiuto paragonabile a questa.

La follia della Shoà, che eccede qualsiasi comprensione e qualsiasi racconto, aveva una sua logica – spesso la follia ce l'ha. Solo l'annientamento totale poteva porre fine alla «questione ebraica». L'assassinio doveva essere ontologico. Vale a dire che doveva eliminare il fatto stesso dell'essere. Non sarebbe stato più consentito al feto di un ebreo di venire al mondo. Doveva essere macellato insieme alla madre che lo portava in grembo. Nel mattatoio nazista, il peccato originale dell'ebreo, la lebbra con cui minacciava i gentili, era il suo puro e semplice essere. Il dibattito sulla possibile unicità della Shoà è superficiale e avvilente. Stalin mandò a morte molti più esseri umani di Hitler, e milioni di cosiddetti *kulaki* con le loro famiglie furono fatti morire di fame di proposito, colpevoli unicamente del crimine di essere *kulaki*. Gli armeni, gli indonesiani e le popolazioni della Somalia sono stati massacrati *en masse*. Quali resoconti attendibili abbiamo sull'eliminazione degli aborigeni australiani e sul genocidio compiuto nel Congo belga (gli storici calcolano che il numero delle vittime vada dai cinque ai dieci milioni)? L'*homo sapiens* è una creatura incline all'omicidio, predisposta al sadismo. Da un punto di vista statistico, quasi certamente l'Olocausto non è stato il capitolo peggiore. Il nostro mondo è disseminato di campi di morte.

Eppure una differenza c'è. E può essere cruciale. Nessuna ideologia all'infuori dell'hitlerismo definì e proclamò l'esistenza e la sopravvivenza un crimine. Nessun'altra ideologia e nessun altro programma politico proclamò apertamente che i suoi obiettivi non potevano essere raggiunti fino a quando un solo ebreo fosse rimasto in vita. Non sulla base di considerazioni politiche ed economiche, anche se esse trovavano posto all'interno dell'anatema, ma perché la vita dell'ebreo, nocivo com'era, danneggiava, in modo per certi versi patogeno, quella dei non ebrei. Perché la sopravvivenza di questo disgustoso reietto poteva infettare il sangue e le anime dei suoi simili. Così dai massacri della Renania e dai roghi dell'inquisizione fino alle camere a gas, è una strada che procede a zigzag. Ma ne possiamo seguire il percorso. Le penitenziali cortesie dei recenti pronunciamenti del Vaticano sono state in gran parte un fatto puramente di facciata. La percezione dell'ebreo come paria è radicata. «Barcollavano come ciechi per le strade sporchi di sangue; no, non si poteva neppure toccare le loro vesti... Osservavano i nostri passi, perché non ci recassimo sulle nostre piazze.» (*Lamentazioni* 4,14,18)

C'è una qualche spiegazione che tenga? Perché mai i giapponesi, che non hanno quasi mai visto un ebreo, sono gli instancabili editori e distributori dei *Protocolli di Sion*, del tutto falsi ma non per questo meno omicidi? Come spiegare l'instinguibile odio per l'ebreo in Polonia o in Austria, ora che non ne è rimasto quasi più nessuno? Qual è la ragione della recrudescenza di un aspro antisemitismo nella Russia postcomunista e, proprio di questi tempi, nei punti caldi di tutta l'Europa occidentale? Perché non passa notte senza che un cimitero ebraico venga profanato dai vandali perfino nella quieta Gran Bretagna? «Il tumulto sempre crescente di quanti a te si ribellano.» (Salmi 74,23)

Perché?

Di teorie storiche, sociologiche ed economiche ce ne sono in abbondanza. La separatezza, non importa quanto autarchica o forzata, l'isolamento dell'ebreo, il suo rifiuto per così tanto tempo di fondersi con la comune umanità, hanno

esasperato e fatto infuriare i gentili. Era come avere un osso aguzzo piantato in gola. Chi escludeva si sentiva escluso, una miscela esplosiva. Il disinteresse del giudaismo per il proselitismo, le barriere poste davanti a chi vorrebbe accedere al Patto in un impulso eccentrico ma non del tutto impossibile, non fecero che peggiorare questo senso di ostracismo reciproco. Solo l'eliminazione degli ebrei, perfino del loro sinistro ricordo, poteva far cessare la fastidiosa percezione di una sorta di arroganza trascendentale. Sul piano economico, l'ebreo era pur sempre un prestatore di denaro, non importa se onesto e necessitato a farlo. Ammazza, appicca il fuoco alla sua bottega e i tuoi debiti saranno cancellati. Indubbiamente questo fattore aveva la sua importanza nei pogrom, nella smania di cacciare gli ebrei dal paese. Quando, come ho già accennato, con il capitalismo maturo la fortuna cominciò ad arridere agli ebrei, l'invidia per quelle che apparivano delle abilità e delle capacità di preveggenza occulte e manipolatorie diventò spesso ossessiva. L'antisemitismo riuscì nell'abile trucco di rappresentare gli ebrei contemporaneamente come bolscevichi e plutocrati. Questo dualismo era ampiamente presente nei miti nazisti.

L'odio verso di sé, con il suo inestricabile groviglio, aggiunse alla condizione ebraica un veleno tutto particolare. Possiamo riconoscerlo nei più ricchi di talento, in Marx, in Weininger, a tratti in Wittgenstein, con tutto il suo furore in Simone Weil. Se ebrei di tale levatura potevano fare dell'ironia e rifiutare la loro eredità, perché non avrebbe dovuto farlo chi ne era estraneo? A tutto questo vanno ora sommati i dilemmi posti dal sionismo, dalla costituzione di uno stato aggressivo in Israele. L'ebreo che vive oggi nella diaspora è inevitabilmente seguito come un'ombra dalla potenziale scissione fra due lealtà. Egli è parte della comunità dei gentili in cui vive ma, che lo voglia e ne sia consapevole o meno, anche di Israele. Dov'è la sua patria interiore, definitiva? *Per sopravvivere* Israele è dovuta diventare una società nazionalista, a volte aggressiva e repressiva, ed è dovuta essere sciovinista per poter prevalere in ogni difficile eventualità. Su questo punto ritornerò. Ma ora è divenuto palese l'uso dell'antisionismo, un'opzione di per sé accettabile, per assorbire e mascherare ogni sfumatura di antisemitismo. È diventato sempre più difficile separare le due cose. Quante delle accuse a Israele da parte della sinistra, vecchia e nuova, sono dettate in sostanza dall'odio verso gli ebrei e degli ebrei verso di sé (per esempio le avventate denunce di Noam Chomsky contro il «fascismo israeliano»). Ironie quanto morbose sono da attribuire al sostegno che Israele attira su di sé da parte della destra fanatica, dei protonazisti francesi o delle congregazioni fondamentaliste del sud degli Stati Uniti? Guardando le cose da una prospettiva più ampia, quanto è plausibile l'insinuazione, populista o colta che sia, che il nostro mondo geopolitico non troverà pace, non raggiungerà nessuna concordia con l'islam fino a che il destino di Israele destabilizza non solo il Medio Oriente, ma anche significative componenti nella diaspora, come nell'ex Unione Sovietica? Quale «rozza bestia», come aveva intuito Yeats, continua ad «avanzare verso Betlemme»?

Tutti questi elementi, e il modo complesso in cui si combinano, hanno la loro importanza. Insieme hanno tessuto una rete soffocante. Il legame è doppio e triplo, perché le reazioni degli ebrei alla loro interminabile condizione di paria non fanno che rinforzare proprio i tratti che accendono immediatamente l'antisemitismo. È una spirale infernale. Ma anche se ricomposte e valutate razionalmente, queste motivazioni materiali, psichiche e condizionate dalle circostanze, forniscono una diagnosi corretta? Possono, ribadisco, spiegare l'antisemitismo di paesi in cui non ci sono mai stati ebrei o in cui gli ebrei sono stati quasi tutti eliminati?

Penso di no. Da qui il mio ricorso a concetti metaforici facili da contestare e a concetti teologici.

Un antisemitismo teologico, cristologico riveste una importanza cruciale per il cristianesimo degli albori. La «cecità» si abatterà su Israele in virtù del suo rifiuto del Cristo crocifisso. Non ci potrà essere un secondo Avvento, nessuna salvezza

finale, fino a quando gli ebrei non si convertiranno: un tempo la cui durata Andrew Marvell, in maniera rimasta celebre, equiparava all'eternità. Anche se attenuata dall'agnosticismo moderno, la mortifera polemica continua. Apparentemente debole, disperso, disprezzato, azzoppato forse in maniera definitiva dalla Shoà, il giudaismo tiene prigioniero il cristianesimo, la sua grande eresia e il suo grande erede. Il capitolo XI della *Lettera ai romani* non lascia dubbi in proposito. Solo quando un dio cristiano avrà «nuovamente traghettato gli ebrei al di là», la sventurata umanità avrà accesso alla pace universale. Ma dove sono i segni di una così felice integrazione? Tra tutti gli apostoli, per il nome e per la fisionomia, per la sua associazione con il denaro, l'arciebreo non è altri che Giuda. Duemila anni di omelie e di propaganda cristiane, di iconografia, si sono affannate su questo punto: è lui la canaglia imperdonabile dai capelli rossi, con il naso adunco e le monete d'argento.

Io ho cercato di andare oltre con le mie riflessioni.

Di per sé, l'accusa di deicidio che, nel corso dei secoli, il cristianesimo ha scagliato contro il giudaismo è assurda. Come possono gli uomini uccidere Dio (anche se nell'eucarestia, una pratica ripugnante per la sensibilità ebraica, possono essere presenti delle vestigia di riti cannibalici)? Ma, per quanto folle, l'accusa che gli ebrei avrebbero «ucciso Dio» nella persona del suo figlio di Nazareth, è risuonata per secoli. Urlata dalla folla durante i saccheggi, argomentata dai teologi, compreso Lutero, questa oscenità contribuì a consegnare migliaia di uomini, donne e bambini ebrei a una morte orribile. Ho fatto presente in un mio lavoro precedente che in realtà questa denuncia maschera l'autentica imputazione. In virtù di un'inversione ben nota sia alla mitologia sia alla psicoanalisi, l'accusa di deicidio sta per il suo esatto contrario. L'ebreo è odiato non perché ha ucciso Dio, ma perché Lo ha *inventato* e lo ha *creato*.

Il monoteismo, così come si è evoluto da Abramo e dalla rivelazione sul monte Sinai, ha posto sull'uomo un carico morale e psicologico insopportabile. Il giudaismo delle origini si è spesso ribellato a questo peso intollerabile. Il politeismo, sia nelle forme pagane sia in quelle compromissorie della versione trinitaria, risponde a bisogni fondamentali dell'uomo e del suo immaginario. Da qui discende l'immortale incanto della mitologia classica. L'idea di un Dio inimmaginabile, irraggiungibile, innominabile, vuoto come l'aria del deserto, che si adira per ogni rappresentazione sensoriale o perfino allegorica, è quasi «rivoltante» (in entrambi i sensi della parola) per la sensibilità umana comune. Letteralmente «indicibile». Eppure da questa infinità senza volto scaturiscono comandamenti etici, imperativi di buona condotta, impegni di giustizia privata e sociale che vanno ben al di là della portata della vasta maggioranza del genere umano. Onnipotente, onnipotente, implacabile, il Dio che si rivela sul Sinai e nel turbine è un *critique* incontestabile dell'uomo naturale. È stato il genio seduttivo del cristianesimo paolino a invitare gli esseri umani nella casa adorna di immagini di un Dio amorevole e indulgente, tramite la mediazione sacrificale di Cristo. A riconoscere l'uomo per «la creatura nuda e bifida» che egli è, e al tempo stesso santificando quella fragilità. Il culto di Maria, l'affollato pantheon di santi che possono intercedere, la mediazione dell'arte e della musica preclusa all'iconoclastia del giudaismo, hanno reso il rapporto con una divinità una e trina quasi domestico. Tutto ciò è estraneo alle astrazioni umilianti, litigiose e infinitamente esigenti del monoteismo ebraico.

In due altri casi il giudaismo o i suoi diretti derivati hanno messo a confronto l'uomo con il ricatto dell'assoluto, con ideali morali e sociali estranei alla natura e alle capacità umane. Il Discorso della montagna è in gran parte la trasposizione delle parole dei profeti. Quando Gesù invita i suoi seguaci a «non pensare alla loro vita», a perdonare i nemici, a «non giudicare se non si vuol essere giudicati», ad amare il loro prossimo come sé stessi, sta riformulando gli insegnamenti di Isaia, gli ammonimenti di Geremia. L'altruismo, il carattere ultraterreno delle pretese di

Gesù l'ebreo, sono la sublime riprovazione dell'esistenza mondana, dell'egoismo che spinge il nostro comportamento naturale. La frase di chiusura del Discorso dice: «Siate quindi perfetti, come il vostro Padre che è nei cieli è perfetto». Niente di meno. Questa ingiunzione è, per dirla con parole prudenti, pressoché mostruosa. Un manipolo di santi, di asceti in fanatica solitudine si è sforzato di mettere in atto questo comandamento. La donna e l'uomo normali vi prestano un'adesione puramente formale; non vivono, non possono vivere le loro opere e i loro giorni in questa luce accecante. Questa incapacità però alimenta un violento risentimento psicologico.

Il terzo esempio di etica giudaica particolarmente esigente è quello del socialismo utopico, soprattutto nel carattere messianico del marxismo. Una volta di più, al genere umano viene chiesto, in effetti viene ordinato, di essere migliore di quanto sia, di liberarsi della cupidigia e dei suoi meschini piaceri, di condividere generosamente con gli altri, di far confluire il proprio egoismo nel destino di una collettività disciplinata. Il comunismo ha fatto omaggio agli uomini di un'immensa aspettativa. Concretizzatosi in alcuni gesti sacrificali rivoluzionari, in alcune comuni radicali, ha imposto una spartana diminuzione del proprio sé e un impegno visionario che vanno ben oltre le nostre fragilità. Tutto ciò è ancora percepito come un ideale e come il fondamento della giustizia in un mondo sfruttato e autodistruttivo.

Nulla genera in noi ripugnanza più profonda delle richieste che non possiamo soddisfare e che riconosciamo, anche se solo in modo sporadico o inconscio, come irrefutabili. È questa ripugnanza, questo risentimento, credo, che sta alla base dell'odio per gli ebrei e che lo perpetua. Hitler definiva l'ebreo «l'inventore della coscienza». Io direi: «della cattiva coscienza».

Continuo a credere che questa spiegazione psicologico-morale e questa eziologia dell'antisemitismo abbiano una loro validità. Ma ora mi ritrovo a meravigliarmi del perché il mondo dei gentili abbia sentito come una provocazione il semplice fatto (lo «scandalo») della sopravvivenza degli ebrei. Nel caso dei cinesi, il numero esorbitante fornisce una legittimazione e una giustificazione. L'inconsistenza demografica degli insediamenti ebraici, il loro ripetuto scampare alla distruzione totale, invece sono di per sé una «stranezza» e un'«enormità». Hanno l'effetto di un prurito che brucia sotto la pelle dei non ebrei. C'è un'insopportabile insolenza nella sopravvivenza ebraica. La configurazione sociale e psichica che la riguarda è difficile da definire. E tuttavia mi ritrovo a chiedermi, con un pressante senso di urgenza, che cosa possa rendere plausibile, che cosa possa legittimare il fatto del tutto straordinario con cui si è aperto questo capitolo: come mai ci sono ancora ebrei?

Lo stato di Israele offre una risposta trionfante, a volte trionfalistica. Una fenice risorta dalle ceneri, ma con artigli d'acciaio. La sua nascita, la sua sopravvivenza circondata da nemici mortali, sono un miracolo. Come lo sono il dissodamento della terra pietra dopo pietra, la fondazione di una comunità democratica moderna con un alto livello di istruzione e l'integrazione di una grande quantità di immigrati. Ogni ebreo su questa terra ha ora un rifugio assicurato. Tutti questi sono prodigi che non hanno una vera corrispondenza in nessun altro momento della storia. Israele rappresenta un miracolo, al contempo antico e senza precedenti, nel destino ebraico, nelle prospettive di sopravvivenza degli ebrei. Ma per venire al mondo Israele ha dovuto ridestare capacità e valori vitali che giacevano sopiti fin dal *Libro di Giosue*. Ha dovuto coltivare e glorificare l'abilità militare e la spietatezza. Il prezzo pagato sul piano interno è stato ingente. La società israeliana è necessariamente bellicosa e spesso sciovinista. Non sempre ci sono – come potrebbero esserci? – tempo o spazio o mezzi economici per quelle aspirazioni culturali, scientifiche ed estetiche che danno lustro alla diaspora. Non è in Israele che i Premi Nobel o la creatività filosofica spuntano come funghi. Ma è ancora presto e comunque non è questo il punto cruciale.

Sostanzialmente privo di potere per quasi duemila anni, l'ebreo in esilio, nel suo ghetto, nel mezzo dell'ambigua tolleranza delle società dei gentili, non aveva una posizione da cui perseguitare altri esseri umani. Non poteva, per quanto fosse giusta la sua causa, torturare, umiliare, né deportare altri uomini e donne. Questa era la singolare nobiltà dell'ebreo, una nobiltà che ai miei occhi è più grande di qualsiasi altra. Per quanto mi riguarda, considero un assioma che *chiunque torturi un altro essere umano seppur costretto da una necessità politica o militare, chiunque umili sistematicamente o privi della casa un altro uomo o una donna o un bambino, perda l'essenza della propria umanità*. L'imperativo della sopravvivenza, le ambiguità etiche del suo insediamento in quella che era la Palestina (attraverso quale sofisma un israeliano non credente, non praticante fa appello alla promessa di Dio ad Abramo?), hanno obbligato Israele a torturare, a umiliare, a espropriare – anche se spesso in misura minore dei suoi nemici arabi e islamici. Lo stato vive protetto da mura. È armato fino ai denti. Conosce il razzismo. In poche parole: ha fatto degli ebrei *degli uomini come gli altri*. In realtà la demografia minaccia questa sudicia normalità. Tra non molto in Israele ci saranno più arabi che ebrei. Solo una catastrofe nel mondo esterno potrebbe provocare una nuova ondata di immigrazione. È più che probabile che il crollo di Israele produrrebbe una crisi psicologica e spirituale irreparabile in tutta la diaspora. Ma non è cosa certa. Può darsi davvero che il giudaismo sia più grande di Israele, che nessun contraccolpo storico possa estinguere il mistero della sua resistenza. Forse il cristianesimo ha avuto la sua massima forza nelle catacombe. Semplicemente non lo possiamo sapere. Nel frattempo, però, Israele sta riducendo la condizione dell'ebreo a quella di un nazionalista qualunque. Ha decurtato l'unicità morale, l'aristocrazia della non violenza nei confronti degli altri che erano la tragica gloria dell'ebreo.

Conosco il costo inumano che comporta questa onnipotente impotenza. So quanto sia facile, e quanto sia meschino criticare Israele quando non si è disposti a condividere gli oneri e il costante pericolo in cui vive. Però è proprio quel senso di decurtazione che mi ha impedito di diventare un sionista, di costruire la mia vita e quella dei miei figli in Israele. I sionisti da salotto sono una razza spregevole quanto lo erano i «compagni di strada» che facevano l'elogio dell'Unione Sovietica, ma che si guardavano bene dal mettere piede dentro ai suoi confini.

La diaspora stessa è a rischio. Ho già accennato al continuo infiltrarsi dell'assimilazione e dei matrimoni misti. Ma sono profondamente convinto che per l'ebreo che vive fuori da Israele, che per una certa parte di ebrei fuori da Israele, sopravvivere abbia il significato di una missione. Nei punti determinanti della legge mosaica e dell'esegesi del *Talmud*, all'ebreo viene prescritto di considerare il forestiero un benvenuto. Non deve mai dimenticare che anche lui è stato un forestiero, un estraneo in terra d'Egitto. Che non aveva un tetto e che è stato profugo in una terra inospitale. È mia convinzione che l'ebreo della diaspora debba sopravvivere con il fine preciso di essere un *ospite tra gli uomini*. Tutti noi siamo ospiti della vita, gettati nella vita al di là del nostro volere e della nostra comprensione. Ora ci stiamo anche tristemente rendendo conto che siamo gli ospiti di un pianeta devastato. Se non impariamo a essere ospiti l'uno dell'altro, l'umanità scivolerà nella distruzione reciproca e nell'odio permanente. Un ospite accetta le leggi e i costumi di chi lo ospita, ma può adoperarsi per correggerli. Impara la lingua di chi lo ospita, ma magari cerca di parlarla meglio. Soprattutto, se se ne va, per libera scelta o perché costretto, cercherà di lasciare l'abitazione di chi lo ha ospitato più pulita, più bella di quanto l'abbia trovata. Si sforzerà (il *conatus* di Spinoza) di aggiungere qualcosa che abbia un valore, intellettuale, ideologico, materiale, a quanto ha trovato quando è venuto a bussare alla porta.

L'arte di essere ospite è spesso quasi impossibile da praticare. I pregiudizi, l'invidia, gli atavismi territoriali da parte di chi ospita rappresentano una minaccia costante. Per quanto calda sia l'accoglienza iniziale, l'ebreo fa bene a tenere con discrezione i suoi bagagli sempre pronti. Se è costretto a riprendere il suo

vagabondare, non considererò questa esperienza una deplorabile punizione. È anche un'opportunità. Non c'è lingua che non meriti di essere appresa, né nazione o società di essere esplorata. Né città che non meriti di essere lasciata alle spalle se soccombe all'ingiustizia. Si è complici di ciò che lascia indifferenti. La parola d'ordine del giudaismo è *Esodo*, lo sprone a un nuovo inizio, la stella del mattino. Hitler parlava in modo derisorio di *Luftmenschen*, dell'ebreo come di una «creatura dell'aria» che non ha casa. Ma l'aria può essere il regno della libertà e della luce. «Fai da fertilizzante in mezzo agli uomini» raccomandava uno dei fondatori di Israele, «pressato in una nazione potresti diventare sterco.» Il nazionalismo, di cui Israele è per forza di cose un caso emblematico, l'adunarsi tribale, mi sembra che non sia solo estraneo allo spirito interiore del giudaismo e all'enigma della sua sopravvivenza. Ma che contravvenga all'imperativo del Baal Shem Tov, il maestro del chassidismo: «La verità è sempre in esilio». Questa massima è la mia preghiera mattutina.

Mi rendo conto fin troppo bene che la condizione dell'errante non è da tutti. Che i rischi in cui incorre sono estremi. Può darsi che la Shoà abbia reso ridicola la mia convinzione. Eppure mi sento di ripeterlo: almeno lasciateci sopravvivere come ospiti tra gli uomini, come ospiti dell'essere stesso. Nei giorni di festa, alla tavola della famiglia ebrea c'è sempre un posto vuoto per il forestiero che potrebbe presentarsi alla porta. Può essere un mendicante o un messaggero di Dio in incognito. Non deve mai essere scacciato. Chi ospita è anche ospitato. Questo è lo scopo in cui la diaspora trova la propria definizione e la propria giustificazione.

Avevo sperato di riuscire a mettere insieme questi temi in un'opera di vasta portata. Mi è mancata la chiarezza della visione per farlo.

E l'ebraico.

5. INTERROGAZIONI SCOLASTICHE

A più riprese sono stato invitato dagli organismi preposti dell'UNESCO, dalla Commissione europea di Bruxelles e da alcune fondazioni culturali, a indagare gli aspetti ideali e il funzionamento dell'istruzione secondaria e superiore nell'Europa continentale, in Gran Bretagna e negli Stati Uniti ai fini di uno studio comparativo. Questi inviti erano il risultato del mio *curriculum vitae*: sono stato studente e insegnante in ognuno di questi tre sistemi scolastici. Questo probabilmente mi ha esposto a un'esperienza fuori del comune.

Nato a Parigi, sono cresciuto parlando tre lingue nella Manhattan del tempo di guerra, dove in un primo tempo ho frequentato una scuola superiore statunitense molto prestigiosa per poi ritornare in un *lycée* francese. I miei anni universitari mi hanno portato all'università di Chicago, allora in una fase di splendore, e a Harvard. Dopo di che, e in maniera un po' anarchica, ho concluso i miei studi universitari a Oxford. Ho insegnato a Cambridge e, per un quarto di secolo, all'università di Ginevra, in quella che si può considerare la più antica cattedra di letteratura comparata (che porta il nome squisito di *littérature générale*). Sono stato *visiting professor* a Princeton, a Stanford, a Yale e per la cattedra Eliot Norton di poetica a Harvard. Sono *fellow* fondatore di un college di Cambridge e *fellow* onorario di due college di Oxford. Ho tenuto conferenze a Glasgow e alla London University. Alla Sorbona e al Collège de France. Alle università di Bologna e di Siena e all'accademia di Francia a Roma. Durante i decenni della guerra fredda sono stato chiamato in università e accademie dell'Europa dell'Est, e ho tenuto dei seminari a Berlino Est (senza l'eroico scalpore che in seguito avrebbe reso questi soggiorni di moda). Ho insegnato in Spagna nell'incantevole università di Gerona, in Cina e in Giappone e anche a Johannesburg. Sono stato ospite del Trinity College di Dublino. Mi sono rimasti nella memoria un auditorio decisamente ostile durante le rivolte studentesche a Francoforte, e un altro rumorosamente reattivo nelle affollate università messicane. Una conferenza semiclandestina su Kafka in una Praga oppressa conserva il valore di un momento magico. Di recente, ogni volta che mi è stato possibile, ho fatto conferenze per ragazzi della scuola secondaria e mi sono incontrato con loro, specialmente in Italia. Sono stato accolto con piacere da teologi e filosofi a Copenaghen e nelle sale riccamente decorate di Coimbra, in Portogallo.

Questo esteso raggio d'azione non è solo il riflesso della mia condizione di poliglotta e della mia vita, tanto movimentata un po' per scelta e un po' per effetto della pressione della storia. Discende direttamente dalla mia passione quasi imbarazzante per l'insegnamento e dalla natura ibrida dei miei interessi: la letteratura comparata e quel territorio in cui si interfacciano poetica e filosofia, quei densi spazi in cui Platone entra in competizione con i poeti e Paul Celan prende di mira Martin Heidegger. Di conseguenza ho tenuto corsi su testi americani nell'Europa dell'Est e in Estremo Oriente, su classici inglesi in Francia o in Italia, sul romanticismo tedesco negli Stati Uniti. Ho fatto conferenze su Lukács e l'ermeneutica marxista, sulla critica politico-morale delle belle arti al Courtauld Institute a Londra alla presenza di Gombrich. Umberto Eco, gran sacerdote della nostra corporazione, ha dovuto ammettere, con un amichevole grugnito, che forse sono il solo chierico vagante, o di sicuro uno dei pochissimi, che tiene conferenze, insegna e pubblica in quattro lingue. Ancora una volta le ragioni sono in parte biografiche, in parte legate al contesto della mia formazione e delle mie scelte professionali. Ma costituiscono senza dubbio una possibile base per procedere a delle valutazioni comparative.

Gli ostacoli però sono imponenti, forse insuperabili. All'interno dei tre paradigmi che mi è stato chiesto di prendere in considerazione, le varianti locali sono molteplici. Che cosa c'è di comune tra una scuola superiore dell'Arkansas rurale, una scuola del centro di Los Angeles e un'accademia aristocratica del New England? Tra una scuola sovvenzionata dallo stato o un *junior college* in Alabama e il MIT? Come si può applicare un criterio generale che comprenda egualmente le scuole medie unificate di Hull o di Hackney, ed Eton o Winchester? Che rapporto c'è, se ce n'è uno, tra la scuola emarginata di un quartiere degradato in Sicilia e un rinomato liceo di Pisa? I criteri di ammissione e certificazione variano enormemente tra le megauniversità della Ruhr e le facoltà d'élite, poniamo, di Tubinga. Tra i campus urbani a scopo populista della *banlieu* di Parigi e l'École Normale. Inoltre la mia esperienza personale di studente è datata; quella di insegnante comincia a esserlo. Ci sono stati cambiamenti che hanno avuto quasi l'effetto di un cataclisma nelle strutture educative. Quella che viene considerata oggi una crisi degli standard educativi in tutto il mondo occidentale, si è sviluppata con grande rapidità. È la conseguenza della più ampia crisi determinata dal succedersi delle guerre mondiali, dall'emigrazione di massa, dall'americanizzazione e dall'erosarsi dei rapporti di potere tradizionali nella società. È inscindibile dalla complessa fenomenologia del declino della religione in un'epoca dominata dalla tecnologia e dal mercato di massa. Da troppi punti di vista io sono ormai uno spettatore arcaico. Da dove si deve partire per un'analisi comparativa seria?

Il numero delle indagini statistiche è incalcolabile. Disponiamo di una quantità impressionante di grafici. Ma una tale mole di dati è sospetta e spesso essi appaiono ideologicamente determinati. Le inchieste giornalistiche, anche quelle migliori, sono inevitabilmente basate su impressioni e su dati frammentari. Teoria e attività empirica, le piattaforme politiche e la loro realizzazione pratica ben presto risultano divergenti. Le disparità economiche, le determinanti sociali, i propositi ideologici e civici non si limitano a separare l'istruzione pubblica da quella privata. All'interno di una costruzione apparentemente standardizzata generano dei gorgi complessi. Le ragazze e le giovani donne sono state accolte solo piuttosto di recente nelle *public schools* inglesi o nelle facoltà universitarie di scienze o di ingegneria. Le loro possibilità di insegnare all'interno dell'istruzione superiore sono cresciute lentamente. Ma la situazione tedesca resta proibitiva, così come quella italiana. Donne di talento vengono escluse dalla professione o emarginate. A questo si aggiunga la rivoluzione elettronica, il ruolo esponenziale assunto dal computer, da internet in ogni aspetto scolastico e formativo. Ho parlato in un capitolo precedente di una metamorfosi nella formazione e nello sviluppo delle risorse mentali. Tra una persona come me formata in un'epoca precomputer e la nuova era, si apre un divario. Nozioni fondamentali che in Occidente si sono modificate solo in parte dai tempi dell'antichità classica, ora sono, per così dire, in transizione. La memoria era la madre delle muse. Qual è il rapporto di questo mito didascalico con le banche dati che racchiudono la memoria nel cyberspazio? Alla luce di questi cambiamenti e di queste incertezze, quali sono le reali possibilità di portare a termine un'indagine comparativa attendibile, per non dire onnicomprensiva?

Ho sognato per molto tempo di organizzare un'Olimpiade internazionale dell'istruzione e di «cultura generale», sulla falsariga delle famose olimpiadi di matematica. Studenti selezionati, di livelli di età differenti, sarebbero invitati a sostenere esami uguali, a scrivere saggi su temi identici e a cimentarsi in prove orali. Questi studenti rappresenterebbero le istituzioni educative della sfera linguistica anglo-americana e del continente europeo, Russia compresa. Le difficoltà pratiche sono notevoli. La formazione secondaria e quella superiore nelle varie nazioni e in differenti gerarchie sociali sono così diverse tra loro che la competizione e il confronto su un piano di parità sembrano quasi impossibili

(l'universalità, l'oggettività delle prove e delle soluzioni matematiche elimina quasi del tutto questo ostacolo). Quali sono le altre competenze, oltre a quelle basilari, di cui c'è un apprendimento comune? Il lavoro preliminare per stabilire i livelli di preparazione dei singoli e i loro abbinamenti dovrebbe essere condotto con estrema precisione ed equità. Un *sixth-former* di una scuola britannica potrebbe essere messo in competizione con un allievo della *première* di un *lycée* francese e contro un ragazzo o una ragazza della classe di *Matura* di un *Gymnasium* tedesco o austriaco? Presumibilmente la cosa potrebbe riuscire a livello di élite. Laddove l'istruzione secondaria si offre come meno selettiva, meno «accademica», gli ostacoli a una corrispondenza reciproca possono rivelarsi insormontabili. Nel contesto dell'istruzione superiore, gli impedimenti a un confronto equo sono meno evidenti solo in apparenza. Di fatto pongono quasi altrettante difficoltà. Nonostante gli ideali comuni a cui si richiamano e gli intensi scambi tra loro, Oxbridge e la London School of Economics non hanno una vera e propria controparte nella Ivy League statunitense o tra le istituzioni di fama mondiale della costa occidentale degli Stati Uniti. Non è la Sorbona a incarnare la *crème* dell'istruzione e dell'insegnamento superiori francesi: sono le *Grandes Écoles*, una costellazione senza uguali di centralismo napoleonico e di mandarinato repubblicano. In Italia e in Germania specifiche facoltà, dipartimenti particolari e perfino singole star dell'accademia possono rappresentare l'eccellenza e la selezione all'interno di una situazione generale di caotica sciatteria. Si prendano per esempio gli insegnamenti di metafisica a Tubinga, di lettere classiche a Pisa o di semiotica a Bologna. I prerequisiti e gli standard di uno studente di college o di un laureato in fin troppi college e università negli Stati Uniti rasentano quelli di una scuola professionale o peggio. Un'impreparazione a tutti i livelli viene tollerata in istituzioni il cui vero scopo è unicamente quello dell'integrazione civica. Come si potrebbe fare per arrivare a una norma equa? Chi potrebbe far parte di una giuria imparziale (anche in questo caso la matematica gode del lusso di certezze misurabili)?

Nondimeno mi capita di immaginare una sessione di esami, di prove scritte e orali i cui partecipanti verrebbero scelti a Harvard, a Stanford e al MIT; a Oxford, a Cambridge e all'Imperial College; all'École Normale, al Polytechnique o a Science politique; tra gli studenti di storia di Monaco e tra i sociologi in erba di Francoforte; tra quelli della Scuola Normale di Pisa e tra il meglio degli studenti delle università di Mosca e San Pietroburgo. A questi andrebbero ad aggiungersi le delegazioni delle scuole di educazione permanente per adulti, delle università per il *troisième âge*, che svolgono un ruolo pedagogico sempre più stimolante. Come metterli a confronto? Ho cercato di figurarmi un gruppo scelto di *fellows* dell'All Souls College alle prese con una squadra di *junior fellows* di Harvard e di giovani *agrégés* della leggendaria rue d'Ulm di Parigi. Come farebbero ad avere la meglio i logici di Varsavia e di Princeton su quelli di Tubinga o di Tartu? È un gioco entusiasmante. La mia impressione è che nelle discipline basate sugli studi classici un drappello anglo-scozzese proveniente dalle austere accademie di Edimburgo e un altro proveniente da Pisa darebbero del filo da torcere. Nell'ambito della teoria politica, Harvard e la LSE sarebbero dure da battere. Chi farebbe meglio di Chicago in econometria o di Stanford nell'importantissimo campo delle interazioni tra diritto, sociologia e scienze naturali? Per quanto riguarda le lingue straniere e un'educazione veramente cosmopolita, alcuni centri dell'Europa orientale come Praga e Budapest con tutta probabilità si classificherebbero meglio dei loro rivali occidentali che godono di maggiori privilegi. Un certo provincialismo affligge tutta l'istruzione statunitense tranne che i suoi massimi vertici.

Nel complesso, la mia esperienza personale e i miei ricordi mi portano a una sbrigativa conclusione, ovviamente soggettiva: non ho mai avuto degli studenti più esigenti, più originali di quelli dei miei corsi serali alla New York University. La mescolanza multirazziale attorno al tavolo di donne e uomini degli ambienti sociali

più diversi, di giovani e anziani, di pensionati e di persone con professioni differenti, dava luogo a una combinazione implosiva. La gioia della scoperta – «Dostoevskij è semplicemente fantastico!» –, della sorpresa intellettuale ed emotiva, la resistenza verso ciò che era soltanto ufficiale e autoritario, la cruda foga del dibattito, illustravano quanto di meglio l'«avventura americana» ha da offrire. Butterei nella mischia alcuni di questi studenti e uditori, a misurarsi con qualsiasi élite. Perfino con quella che frequentava un seminario per dottorandi a Stanford e con quella a cui ho tenuto dei corsi a Cambridge, occasioni in cui ho imparato ben più di quello che potevo aspirare di insegnare. Perfino se messi a confronto con i partecipanti ai miei seminari di letteratura comparata e di storia intellettuale, durati più o meno ininterrottamente un quarto di secolo, all'università di Ginevra, o con un auditorio indimenticabile a Gerona. Ma queste sono impressioni provvisorie, inutilizzabili ai fini di un'analisi quantitativa. Il ricordo non è mai niente più che il bagliore di un flash.

Parlare dell'istruzione in Francia vuol dire a toccare un punto nevralgico delle strutture profonde della storia e della società francesi. Si tratta di esaminare, nella conformazione assunta dopo il XVIII secolo, un insieme ben sintonizzato di burocrazia e di meritocrazia gerarchica che ha un rivale solo nella Cina imperiale. Spesso si ha l'impressione che durante la Terza Repubblica, nota anche come la «République des professeurs», una metà della Francia fosse impegnata più o meno costantemente a insegnare e a far esami all'altra metà. L'attività accademica è stata (e ancora lo è, anche se in misura minore) una questione di pubblico interesse seguita con attenzione. I risultati degli esami vengono resi pubblici. Ai miei tempi, genitori tremebondi si accalcavano con i loro figli in una brutta strada di Parigi per vedere i tabelloni che annunciavano gli esiti del *baccalauréat*. Ogni anno la stampa riportava la notizia di quelli che erano svenuti dal sollievo o dalla disperazione. La graduatoria precisa di coloro che passano l'*agrégation* è tuttora resa pubblica. La gloria può dipendere da una frazione di punto. Ma non dovrebbe essere così in una competizione che ha visto Bergson o Sartre o Raymond Aron piazzarsi al primo posto e Simone de Beauvoir solo al secondo (e quelli che sono stati bocciati, a volte ripetutamente, vanno a costituire un firmamento a parte). La stampa di qualità pubblica i temi assegnati ai candidati per il *baccalauréat*, che vengono poi discussi a loro volta dai sedicenti esperti. Il ruolo dei *philosophes* e dei giornalisti durante l'illuminismo e la rivoluzione francese fu essenziale. Napoleone decise di fare dell'istruzione scolastica e della ricerca scientifico-tecnologica francesi uno strumento di prestigio e di controllo del potere. Dopo la sconfitta del 1870-71, la Francia era ossessionata dalla volontà di eguagliare il rigore pedagogico tedesco nell'istruzione secondaria e superiore. Il proliferare di un'intelligenza politicizzata sulla scia dell'affare Dreyfus – gli scontri per le strade erano iniziati nei pressi della Sorbona – insieme ai tumulti e alle polemiche del 1968, hanno inciso nel profondo la teoria e la pratica dell'istruzione. Ciò ha fatto delle classi scolastiche e delle aule universitarie una matrice da contestare dell'identità nazionale francese. In misura non certo minore dei politici più in vista, loro stessi di solito di buona levatura culturale, degli scrittori o degli *entrepreneurs* di spicco, è stato il guru, l'insegnante appassionato (Alain), il professore carismatico del Collège de France (Barthes, Foucault) che ha focalizzato su di sé l'interesse nazionale. In quale altro paese il governo decora gli insegnanti con le *palmes académiques* e intitola le strade non solo a poeti o a marescialli, ma anche a pionieri dell'orientalismo, a logici della scolastica o a studiosi di matematica pura? Una passeggiata per il Quartiere latino di Parigi è un tour nella storia dello spirito. È con piena ragione quindi che la lingua francese ha importato e naturalizzato il titolo cinese di «mandarino».

La scolarità in Francia è stata caratterizzata dall'importanza attribuita alla lingua. Ciò che bisogna infondere nell'allievo, dalla scuola elementare in poi, è il

genio della lingua francese che viene considerata superiore a tutte le altre per precisione, chiarezza ed eleganza eufonica. Il bambino deve cogliere il primato determinante della lingua nel definire e sostenere il destino de *la nation*. Questo dogma porta con sé un carico, vuoi esplicito vuoi interiorizzato, di retorica, una fiducia nell'eloquenza, un rispetto per lo stile nello scritto e nel parlato. «Lo stile è l'uomo.» Più di una volta – de Gaulle ne è un esempio – è stata la grande eloquenza ad aver dissimulato la realtà e ad aver tenuto alla larga il disastro. Fin da piccolo lo scolaro francese viene addestrato alle arti dell'esposizione verbale, alla *composition*. Studia e imita il tesoro lessicale e grammaticale rappresentato dai classici nazionali (la *explication de texte*, e anche il *pastiche*, era l'esercizio preferito dal giovane Marcel Proust). Innanzitutto viene messo a imparare a memoria, a tenere a mente passi sempre più lunghi e sempre più densi. Prima La Fontaine, più tardi Valéry. Tutto sta nel memorizzare. Risveglia e alimenta i muscoli dell'attenzione – attenzione e concentrazione sono, come insegna Malebranche, la «devozione naturale» dello spirito. Introduce a una comunità di riferimenti condivisi, è una scorciatoia per acquisire un'eredità riconosciuta. Accumula dentro di noi delle riserve di sensibilità che non ci potranno essere più né censurate né rubate. La citazione precisa e pertinente, l'orgoglio mimetico nei confronti del lascito dei grandi testi, l'ornamento retorico che tocca tutti gli aspetti della vita civile, stabiliscono una continuità diretta tra scuola e nazione. I *lycées* portano i nomi di scrittori e pensatori eminenti. Le trasformazioni sociali recenti e la globalizzazione hanno solo in parte eroso quest'asse di definizione.

Un'ulteriore caratteristica distintiva è quella dell'insegnamento della filosofia già a livello di scuola secondaria. Prima del *baccalauréat*, lo studente veniva iniziato ai classici delle argomentazioni e delle controversie filosofiche. Prevedeva dimestichezza, anche se solo in forma propedeutica, con i concetti della metafisica di Platone e di Cartesio, con alcuni aspetti del positivismo di Comte e magari del moderno esistenzialismo. Docenti illustri sceglievano di insegnare in queste classi «terminali» piuttosto che all'università. Le domande che venivano poste agli esami pubblici, ai *concours* per l'ammissione all'École Normale potevano vertere tanto su Rousseau e Hegel quanto su Bergson o Sartre. Esiste un altro sistema scolastico che richieda a dei teenager di discutere se «l'etica può essere definita conoscenza» o se «tutte le prove di esistenza sono circolari»? La figura dell'insegnante, in quanto incarnava la titolarità di questo corpus canonico di pensiero e di letteratura, poteva contare, perfino in un *lycée* di provincia o disagiato, su una stima e su un rispetto civico convenzionale paragonabili solo a quello di cui godeva in Germania prima del 1914 e nell'impero austroungarico. Avere «Monsieur» o «Madame le Professeur» ospite a casa propria era un privilegio da non prendere alla leggera. Bergson, Sartre, Simone Weil insegnarono ai giovani. E così fece Mallarmé.

Quanto è rimasto di tutto questo? Quali breccie hanno aperto le accuse sempre più pressanti di classicismo retrogrado, di pomposità retorica, di puerili sofismi e di chiacchiere pretenziose, che alcuni ideali tradizionali dell'educazione francese avrebbero generato? Il relativo declino della Francia nelle scienze – non nella matematica pura e in certi rami dell'ingegneria – può forse riflettere un'istruzione satura di valori umanistici, per non dire arcaici. È possibile che le arti della memoria soffochino la spontaneità, scoraggino le innovazioni, le eresie decisive per il progresso della scienza? L'immergersi nell'icona della propria lingua ha messo la vita intellettuale francese sulla difensiva. La marea angloamericana sta raggiungendo il profondo della nazione. La cultura francese è oggi in difficoltà nel fronteggiare tutto questo. Anche nelle belle arti. Le astrazioni e i conformismi connaturati al mandarinato accademico francese hanno a questo punto un'azione atrofizzante? Da parte mia, devo ai miei insegnanti di *lycée* moltissimo di ciò che ha reso la mia vita degna di essere vissuta. Ma può darsi che il goffo Mr. Chips fosse una guida più utile per ciò che riguarda la sopravvivenza umana del Monsieur Teste di Valéry.

I cambiamenti nell'istruzione secondaria e superiore avvenuti nel Regno Unito nel corso di questi ultimi decenni sono stati molto importanti e disordinati. I piani di riforma avanzati dalle commissioni ufficiali, dai comitati di esperti dell'istruzione di ogni colore politico, si sono andati accatastando in maniera quasi insensata. I progetti di riorganizzazione sono stati imposti e revocati, ci si è gingillati con i requisiti e i programmi di studio. Le icone della tradizione sono quasi scomparse. La tendenza generale è stata quella di livellare verso il basso nel tentativo, eminentemente politico, di riparare a un'ingiustizia sociale che dura da generazioni, forse da secoli. Alcuni elementi dell'eredità del passato permangono. Di essi fa parte l'insistenza sull'attività sportiva che inizialmente trovava sostegno nell'identificazione imperiale e vittoriana con l'antica Sparta, con Atene e Roma. Mentre i ragazzini francesi di solito arrancano verso casa sotto il peso di zaini zeppi di libri, i loro corrispettivi britannici sgobbano sui campi sportivi. Un gruppo di *public schools* di élite come Westminster e Winchester (laddove *public* significa «privata») continua a insegnare le lingue classiche a notevoli livelli di qualità. In queste cittadelle piuttosto austere esiste tuttora una gerarchia di autogoverno studentesco, regolata dai *prefects*, diversamente dall'organizzazione delle altre scuole secondarie. Ma i cambiamenti sono stati al contempo profondi e caotici. Un sistema di *grammar schools* che datava dai tempi dei Tudor – quella di Stratford-upon-Avon insegnò Ovidio a un ragazotto promettente – è stato smantellato. Quelle che venivano chiamate *direct-grant schools*, spesso eccellenti, sono state abolite in nome di aspirazioni egualitarie (anche se adesso vengono reintrodotte sotto altre diciture). Sono spuntate come funghi nuove università: troppe di esse sono destinate alla mediocrità e alla formazione puramente professionale. Ci sono lauree in culinaria, per estetisti e in marketing dei parchi di divertimento acquatici. Ai margini dei corsi e della ricerca universitaria vera e propria, proliferano in modo confuso i college di formazione tecnologica, politecnica o per lauree brevi. Senza dubbio il numero degli studenti britannici in questo o quel ramo dell'istruzione terziaria si è moltiplicato in maniera esponenziale, dopo essersi abbassato in modo allarmante. La stessa cosa è successa per il numero delle giovani donne e delle matricole appartenenti a minoranze etniche. L'immigrazione, le esigenze dei centri storici, la buona accoglienza riservata agli studenti d'Oltreoceano – sia pure per malcelate ragioni di bilancio – hanno alterato in modo radicale l'intero scenario del sistema educativo. È una dialettica difficile da districare. Se c'è del masochismo culturale nelle spinte che hanno portato la Gran Bretagna a fare a meno di molte delle sue invidiabili realizzazioni nel campo dei media e del mondo dell'editoria, c'è anche un autentico desiderio di giustizia, affinché le porte delle opportunità e del progresso, a lungo sbarrate, si aprano. Di certo c'è che un Jowett o un Matthew Arnold farebbero fatica a comprendere il quadro attuale.

Ma il divario rimane. Ci sono ottimi dipartimenti, facoltà, laboratori che non sono a Oxford, Cambridge, Londra o Bristol. In certi posti i *sixth-form colleges* sono molto brillanti (gli anni finali della scuola secondaria inglese possono rivalere con gli standard della maggior parte delle prime annualità dell'istruzione universitaria statunitense). Una serie di «accademie» dei centri urbani ad accesso più o meno libero hanno avuto un rendimento ammirevole, secondo le tabelle comparative nazionali di merito. Uno stuolo di scuole femminili vanno annoverate tra le migliori del mondo. Nel complesso però il divario continua ad allargarsi e i risultati sono sconcertanti. In Inghilterra troppo spesso l'adolescente diplomato, la cui mente improduttiva non ha generato che noia, a stento mette insieme i rudimenti del leggere, scrivere e far di conto che la vita e un impiego richiedono oggi. La sua capacità di lettura si stima sia pari a quella di un undicenne. La matematica, anche a livelli elementari, è per lui una *terra incognita*. L'ignoranza della storia, della geografia, di una lingua straniera è colossale. Il sistema sta producendo un'affollata sottoclasse di semianalfabeti il cui lessico e dominio della

grammatica riducono a bieca volgarità sentimenti e ambizioni. Le inchieste si susseguono alle inchieste, i dibattiti parlamentari e pubblici sono interminabili. Le statistiche pullulano come sciami di moscerini impazziti. Allo stesso tempo i meccanismi occulti della selezione si moltiplicano e i genitori della classe media si trasferiscono a distanze pazzesche – affogando nei debiti, cambiando casa, simulando affiliazioni religiose – per assicurare un’istruzione di qualità ai loro figli. Nonostante le recriminazioni e le cicliche minacce dei governi laburisti, le scuole migliori (in cui fortunatamente sono andati declinando gli antichi piaceri della sopraffazione fisica) conservano e aumentano la loro clientela privilegiata. Per i meno fortunati le borse di studio e il supporto offerto da un *tutor* aiutano; ma le barriere restano al loro posto.

Anche l’Arcadia è sotto pressione. Sempre di più – su questo punto ritornerò – la tradizione, che forse esiste solo nel Regno Unito, di una specializzazione precoce e intensa rappresentata dall’insegnamento e dagli esami di *A-level*, si sta rivelando inadeguata al mondo d’oggi. Lo studio approfondito verteva su tre, o al massimo quattro, tematiche spesso correlate tra di loro. Paragonati all’ampio spettro di cultura generale del *baccalauréat* o della *Matura*, gli *A-level* sono pericolosamente ristretti. L’elevato contesto di istruzione familiare e sociale in cui crescevano i giovani di Eton può aver reso possibile una specializzazione così estrema a livello di scuola secondaria. Questo background culturale privilegiato non si può più dare per scontato. Perfino le migliori università devono fare i conti con un’allarmante carenza di cultura generale e di capacità intellettuali. I tempi gloriosi in cui nei *sixth-form colleges* gli insegnamenti di lettere classiche, storia, lingue straniere, letteratura o matematica erano sufficienti a preparare gli studenti per l’istruzione superiore e per le professioni, sono passati da un bel pezzo. Da questa situazione derivano le mosse riluttanti in direzione di un baccalaureato internazionale, di un corso di studi in cui a un tredicenne non sia consentito abbandonare allegramente ogni ulteriore contatto con la matematica o con le scienze. (Chi deve insegnare questo nuovo programma? Anche da questo deriva la necessità di introdurre sul modello statunitense, perfino a Oxbridge, corsi preparatori e a carattere generale.) Le università di élite sottostanno a una spietata pressione finanziaria. Per quanto tempo riusciranno a mantenere lussi irrinunciabili quali il rapporto personale con il proprio *tutor*, o il saggio settimanale assegnato e valutato individualmente? Eppure sono queste le cose che hanno conferito alla migliore pedagogia inglese la sua raffinata eccellenza.

Alla brillantezza di ingegno non è consentito sovvertire un tenace filisteismo. In Inghilterra – in Scozia meno – l’«intelligenza», la passione intellettuale troppo esibita, l’ambizione «mentale» e quei valori del mandarinato così diffusi in Francia, sono stati screditati da tempo. Vengono bacchettati sia nella scuola sia nella nazione. «Intellettuale» è quasi diventato un termine di biasimo o di derisione. «Pensatore» non è un epiteto di casa nella lingua. Gli splendori della letteratura inglese, delle scienze a partire da Ruggero Bacone, del discorso filosofico britannico in alcuni momenti, non hanno cancellato questa ripulsa fortemente radicata. Un sondaggio recente in cui si chiedeva di elencare coloro che avevano contato di più per la coscienza nazionale, ha visto Darwin collocarsi al decimo posto. A capitanare la classifica erano uomini di stato e sportivi. Sono le pop star del momento ad affollare la lista degli ospiti al numero 10 di Downing Street. Il risultato però è ben lungi dall’essere completamente negativo. Sono proprio questo filisteismo, questa ripugnanza per ogni tipo di *odium theologicum* (la Gran Bretagna ha prodotto qualche teologo di prim’ordine a parte Duns Scoto e Henry Newman?), è proprio questa sfiducia nei confronti dell’astratto e dell’ideologico che ha permesso alla storia inglese il suo invidiabile primato di tolleranza, di ironica immunità nei confronti di ciò che è intellettualmente carismatico. Riluttanti davanti all’estro argomentativo, ai furori cerebrali e all’impegno – l’*engagement* francese –, gli inglesi hanno preferito optare per un ironico pragmatismo, per

un'indifferenza salvifica. Né il fascismo, né il leninismo-stalinismo erano in grado di destare emozioni in qualcuno, se non in pochissimi. Né Pascal, né Nietzsche, né Kirkegaard, né Marx occupano un posto di rilievo nel pantheon inglese. A contare è l'incolore e discreta tolleranza, il quieto buon senso di cui Locke è un esempio. C'è bisogno di un'approfondita anatomia dei rapporti tra l'istruzione inglese e questo antintellettualismo terapeutico. E magari di una loro sommessata celebrazione.

L'ottimistica sobrietà di Locke pervase gli ideali della costituzione degli Stati Uniti e la fondazione delle istituzioni politiche a stelle e strisce. Ma ben presto la storia prese il sopravvento a causa delle dimensioni continentali assunte dal paese e delle sue specificità locali. I diversi sistemi scolastici che hanno proliferato negli Stati Uniti, il caleidoscopio dell'istruzione professionale, tecnica e superiore, sono così dissimili da rendere irresponsabile qualsiasi generalizzazione o qualsiasi tentativo di sintesi. Intervengono elementi di pressione estremamente complessi quali la razza e la religione. I metodi e gli standard sono diversi non solo da stato a stato, ma anche all'interno dei confini di uno stesso stato. I distretti scolastici hanno una propria storia e una propria finalità. Stati come la Pennsylvania e l'Ohio contano parecchie centinaia di college, che vanno dai campus confessionali al servizio di una congregazione di fedeli alle megauniversità statali a cui si iscrivono decine di migliaia di giovani. Università e college sovvenzionati dallo stato stanno gomito a gomito con quelli fondati grazie alla munificenza di singoli mecenati privati (Stanford, Duke, Pepperdine). Nessun'altra società presenta una gamma paragonabile. Sono stato studente all'università di Chicago e a Harvard; professore invitato a Princeton, Yale, Stanford e a Santa Barbara. Anche questa esperienza può rivelarsi però irrisoria.

È quasi scontato rilevare il profluvio di semianalfabetismo che ha invaso gran parte dell'istruzione secondaria statunitense. Le testimonianze sono per certi versi surreali. I richiami alle Sacre Scritture e i riferimenti al mondo classico più proverbiali non vengono riconosciuti. Date importanti, anche quelle della storia patria, restano lettera morta. Circa l'80 per cento dei laureati non era in grado di dire se l'Irlanda si trovasse a est o a ovest della Gran Bretagna. Studenti dei primi anni di college o di università anche di tutto rispetto, non riescono a collocare Tommaso d'Aquino, Galileo o Pasteur nel secolo giusto. Diminuiscono la comprensione di proposizioni con frasi subordinate e il lessico di cui si dispone. Per una maggioranza crescente, perfino i rudimenti del calcolo sono diventati un arcano mistero. Il catalogo del vuoto non finisce qui. Le statistiche sull'abbandono scolastico, sullo stato di quasi analfabetismo, peggiorano di decennio in decennio. I sospetti ideologici si aggiungono ai dilemmi di quella che è stata chiamata dagli osservatori statunitensi la «mostra idiocrazia». C'è la sbobba e la censura del *politically correct*; ci sono i ricatti del conservatorismo religioso, perfino del fondamentalismo, negli stati del cuore conservatore del paese, ma anche nella *middle America*. L'ironia, l'interrogazione scettica sono antipatriottiche. Il tentativo di imbastire la teoria dell'evoluzione è solo l'esempio più tristemente famoso. Eppure, ai suoi massimi livelli, la formazione universitaria statunitense non ha rivali. È all'avanguardia nel mondo per le scienze pure e applicate, per gli studi di economia. Gli Stati Uniti sono la forza trainante per le pubblicazioni scientifiche internazionali, per la ricerca medica, per la teoria e la tecnologia dell'informazione. La Microsoft e Google si estendono su tutta la terra. È alle grandi biblioteche e agli archivi statunitensi che lo studioso europeo deve ricorrere. Una scuola superiore del centro di una città, con la sua vistosa violenza e la sua pochezza pedagogica, sta a pochi passi dal campus di un college o di un'università o dal centro di ricerca oggetto di invidia da parte del mondo intero.

Antitesi come queste emergono da una contraddizione fondamentale che era già chiara a Tocqueville. La repubblica si fonda sulla promessa di pari opportunità, di un costante miglioramento. L'America è sempre domani. Proclama la «ricerca della

felicità» in una comunità egualitaria che altre società non hanno mai nemmeno osato sognare. Il contratto con la speranza non è orientato verso la conoscenza disinteressata, e in modo particolare la conoscenza del passato, ma verso la realizzazione delle «Californie» a venire. Oggi più che mai l'obiettivo dell'istruzione scolastica è quello di un patriottismo unificante, di un orgoglio nazionale e di un'integrazione all'insegna di una «divinità americana». *E pluribus unum*. La giornata scolastica non comincia con la recita di un brano di un classico o con le tabelline aritmetiche, ma con il giuramento di fedeltà alla bandiera a stelle e strisce. Nonostante le battute d'arresto, nonostante ci siano estese sacche di miseria economica e sociale, nonostante le tensioni razziali persistano in maniera insolubile, va detto che il successo dell'esperimento statunitense è stato tale da giustificare molta della sua utopistica *hybris*. Quale altra nazione può tenerle testa per generosità materiale e psicologica, per il numero di individui a cui ha dato una vita di benessere e di prosperità senza precedenti? Agli occhi di centinaia di milioni di persone in Africa o in Asia, un quartiere degradato del Nordamerica apparirebbe un eden. L'istruzione quindi non è fine a sé stessa. Non è un addestramento alla solitudine o alle crisi della storia. Negli Stati Uniti è diventata l'alfabeto di un sogno sociale e politico. La distanza da un'Europa disincantata e commemorativa è enorme. Mio figlio, che ricopre una posizione importante nel settore della teoria e della politica dell'istruzione statunitense, sostiene che «l'Europa conserva la forma, l'America ha il contenuto». Sembrerebbe uno slogan fasullo. Ma lo è davvero?

Il punto cruciale è che questi luminosi ideali vanno contro la natura della realtà umana. Sul piano intellettuale, le donne e gli uomini non sono meno diversamente dotati di quanto non lo siano sul piano fisico. Un miglioramento che si avvalga di un sostegno può andare lontano, ma i suoi limiti non sono flessibili all'infinito. Una terribile iniquità divide la persona dotata da quella ordinaria. Sarebbe un incubo, in modo ancor più particolarmente marcato negli Stati Uniti, se si scoprisse che questa iniquità avesse delle implicazioni etniche. Che avesse delle componenti genetiche. Chi ha promesso alla specie umana che le realtà biologiche sarebbero andate d'accordo con la dignità, che l'avrebbero legittimata? La giustizia sociale non trova complicità nell'eccellenza. Ha la tendenza a livellare verso il basso. Va a onore degli Stati Uniti il fatto che essi cerchino di confutare queste inclinazioni della natura, che si impegnino a correggere – anche se spesso in maniera un po' ipocrita – le costanti dell'ingiustizia insite nella condizione mortale. Il prezzo pagato è esorbitante. Non si tratta solamente del fatto che a prosperare sono la mediocrità politica, la corruzione e il populismo ignorante. È che troppo spesso l'eminenza intellettuale viene ridotta ai margini e che l'amore per la lingua rimane schiacciato dal rullo compressore dell'infantilismo dei mass media. La democrazia popolare e la vita dello spirito sono fondamentalmente in contrasto, proprio come avevano previsto Platone e Tocqueville. L'ossessione intellettuale è un cancro della vita solitaria, che rimane estranea e profondamente sospetta all'interno della chiasiosità gregaria dell'atmosfera della vita negli States.

Forse la domanda che dobbiamo porci è questa: quale sarebbe l'istruzione essenziale, la *literacy* di base, adeguata ai bisogni spirituali e pratici di uomini e donne che abitano un pianeta multinazionale, sempre più interconnesso?

In Occidente, la nozione di *literacy* è inseparabile dall'ascesa del monachesimo e delle scuole ecclesiastiche all'indomani del declino dell'impero romano. Essere *literate* significava possedere la capacità di leggere le Sacre Scritture, di dar forma alle lettere sulla pagina. Questa capacità, spesso rudimentale, definiva l'ecclesiastico e il chierico, due designazioni in stretta correlazione tra loro. Un po' di dimestichezza con il latino, anche se per lo più di forma ibrida e di transizione, e, in casi sporadici, un qualche accesso tramite Bisanzio o l'islam al greco classico, erano associati con le cariche ecclesiastiche, giuridiche, burocratiche e

diplomatiche. Questa élite di *literate*, questi uomini di lettere (con l'eccezione tra loro di alcune donne) assicuravano, nel senso più pragmatico, la conservazione e la trasmissione in forma frammentaria dell'antica civiltà, una trasmissione riveduta e corretta dalla rivelazione cristiana. Queste competenze definivano così una «clericità» e i rapporti di potere ideologici e politici che resero possibile l'amministrazione della chiesa e dello stato. E da questo retaggio, esposto in modo insuperabile nei trattati di Dante sul volgare e sull'educazione letteraria, che derivano i moderni concetti occidentali di *literacy* e dei suoi impieghi – laddove «moderno» vuol dire semplicemente post-medievale.

Questa eredità portava con sé una confusione del termine *literacy* che assunse almeno due significati principali. Al suo livello più alto, *literacy* venne a significare la *communitas*, il codice condiviso di riferimento degli uomini istruiti. Stava a indicare il loro possesso dei mezzi materiali di lettura e di scrittura. Venne a circoscrivere – un altro termine carico di sottintesi – la grande epoca della biblioteca personale che estende il suo arco da Erasmo e Montaigne fino alla metà del XX secolo. Ne facevano parte i produttori e i consumatori di letteratura – si noti la radice e il contenuto di questa parola –, i legiferatori e i teologi, gli scienziati e i filosofi della natura, i pensatori politici e gli storici, i metafisici e i poeti. San Girolamo allo scrittoio è l'icona di quella repubblica della grammatica. Le *belles lettres* e i «bibliofili», i «lettori» all'interno della gerarchia accademica (la denominazione *reader* permane nell'istruzione superiore britannica fino ai giorni nostri), i corrispondenti di questioni pubbliche e private che percorrono la *civilitas* europea, donne e uomini che sapevano «scrivere lettere», sono categorie che illustrano la portata e la centralità della parola *literacy*. In maniera molto graduale, attraverso una riluttante osmosi, la cultura alta e le tecniche comunicative si diffusero verso il basso. Influenzarono in certa misura le capacità rudimentali, spesso minime, del semplice leggere e scrivere. Le biblioteche divennero pubbliche, la scolarizzazione si diffuse. Sulla scia dell'illuminismo, della rivoluzione francese e di quella industriale, della didattica vittoriana, del migliorismo sociale – si consideri la funzione essenziale dell'alfabetizzazione in John Stuart Mill, in Matthew Arnold – e dei primi modelli di stato sociale, la *literacy*, nel senso di alfabetizzazione, si diffuse ampiamente tra la popolazione. Il ruolo della stampa e del materiale stampato, come i giornali popolari, è essenziale e ben evidente. Ma facciamo attenzione. Anche in questo secondo e più ampio significato, la *literacy* spesso era, e in verità resta, marginale. Per intere generazioni l'istruzione si limitò ai puri rudimenti. La grande maggioranza della classe operaia e contadina, delle donne impiegate in lavori domestici o umili, di chi aveva un bassissimo titolo di studio, era alfabetizzata solamente nel senso più superficiale e ristretto. Quando andava bene, potevano cavarsela con testi elementari. Le loro capacità di scrittura erano quasi nulle. Che libri potevano mai leggere o tanto meno possedere? Gli storici sociali continuano a scavare in questa oscura condizione. Le indicazioni sono chiare. Più di un terzo delle reclute francesi del 1914-18 dovette ricorrere a corsi integrativi per acquisire alla bell'e meglio la capacità di lettura. Ho già fatto cenno a uno stato di arretratezza paragonabile a questo tra gli studenti britannici che acquisiscono un diploma. Negli Stati Uniti, i pubblicitari e i mass media tendono, appena possono, a evitare le parole con più di due sillabe e tutti i congiuntivi. Le frasi subordinate vengono completamente eliminate. La questione se la maggioranza di quelli che acquistano medicinali sia in grado di decifrare l'etichetta e il foglietto illustrativo, è diventata un problema della massima urgenza. Nel cosiddetto «terzo mondo», in gran parte dell'Asia, dell'Africa e dell'America Latina, ma anche nelle zone rurali dell'Europa mediterranea, l'alfabetizzazione resta un fatto sporadico. Il potenziale educativo della televisione è un dato assodato. Finora, però, i suoi benefici sono ambigui. L'immagine signoreggia sulla didascalia. Ci sono state efficaci imposizioni dall'alto di alfabetizzazione di massa in Turchia, in Unione Sovietica, in ampie zone della

Cina: è stata la conseguenza diretta di una volontà politica dittatoriale. I dittatori possono *dettare* legge. La democrazia del mercato di massa è più indulgente. Come ha detto una superstar del firmamento britannico dello sport e della moda, che rappresenta un modello di comportamento per milioni di persone: «E perché mai dovrei appassionarmi ai libri?».

Associato all'affermarsi discontinuo dell'alfabetizzazione si verificava il prodigioso sviluppo delle scienze teoriche e applicate, pure e tecnologiche. Questo sviluppo è iniziato con l'astronomia babilonese, Pitagora e l'esaltazione della geometria in Platone. Abbiamo visto come Needham ne ha esplorato le origini arcaiche cinesi. Ma la svolta vera e propria va attribuita al postulato di Galileo secondo il quale la lingua della natura e della realtà in movimento, quando queste vengono colte e ordinate dalla ragione, è quella della matematica. Fu l'arricchimento esponenziale degli strumenti e dei concetti matematici che alimentò la storia della cosmologia e della fisica da Galileo e Keplero a Newton ed Einstein. Le statistiche matematiche innervano la teoria darwiniana dell'evoluzione e la biologia molecolare. Senza gli strumenti algebrici e topologici non potrebbero esistere una meteorologia sistemata o una genetica, una psicologia sperimentale o una scienza del comportamento. Perfino discipline a lungo considerate refrattarie alla matematica, come la linguistica, la teoria sociale e l'antropologia, sono diventate sempre più dipendenti dagli algoritmi algebrici. Goffe etichette come «econometria» o «cliometria» testimoniano questa ubiquità. Il mondo del computer e della teoria dell'informazione, dell'intelligenza artificiale e della rete è quello della matematica.

In modo inesorabile, il livello indispensabile di competenza matematica è cresciuto in ogni generazione. Agli studenti universitari del primo anno ora viene richiesto di acquisire dimestichezza con i meccanismi dell'algebra, cosa che avrebbe sconcertato Gauss o Hardy. Chi si propone di studiare in modo serio l'economia, i modelli attuariali o demografici, lavora con teoremi che fino a poco tempo fa erano confinati nell'ambito della matematica pura. I ragazzini della scuola giocano sui loro computer con le strutture cristalline dei frattali. Quando si osserva il dominio della componente matematica nelle scienze, nella tecnologia, nella filosofia logica e nella meccanizzazione delle nostre vite quotidiane, si ha l'impressione di una dinamica interiorizzata, di una spinta all'acquisizione senza uguali. Come asserivano Galileo e Cartesio, un corpo di conoscenze, un insieme di dati e di intuizioni matura diventando una scienza, diventando una disciplina coerente, solo quando può essere matematizzato a un grado più o meno alto.

Una delle conseguenze è stata il dibattito sulle «due culture». Mi sembra che in tutta l'astiosa polemica che suscitò C.P. Snow sia stato trascurato un punto essenziale. La differenza di fondo tra le discipline umanistiche e le scienze è la loro direzione nel tempo. Quasi per definizione, le scienze e la tecnologia si muovono in avanti. Il domani è più ricco, più ampio di oggi. Nuove conoscenze, nuove possibilità teoriche saranno disponibili lunedì prossimo. Perfino uno scienziato o un ingegnere che fanno un lavoro di routine, nel momento in cui entrano a far parte di un team o di un laboratorio qualificati (la scienza è ora principalmente un lavoro di squadra), si trovano su una scala mobile che sale sempre verso l'alto. Nella maggior parte della sua attività l'umanista occidentale guarda sempre all'indietro. Studia, insegna, commenta le filosofie, le letterature, la musica, le belle arti e la storia del passato. Celebra gli anniversari di Bach o l'anno di Mozart. È di casa negli archivi, nei monumenti, nei musei. Quasi il 90 per cento della programmazione nei teatri d'opera, nelle stagioni sinfoniche e di musica da camera è costituito da classici. Le discipline umanistiche si sforzano di riportare a nuova vita la memoria delle cose passate. Da un punto di vista logico e induttivo non c'è alcuna ragione perché un novello Shakespeare o un Michelangelo o un Beethoven non debba comparire sulla scena domani mattina; o perché il prossimo Goethe non stia abbozzando un suo incomparabile *Faust* nell'appartamento del grattacielo qui

accanto. Ma quanti di noi, quale che sia la nostra passione per l'arte moderna e sperimentale, credono veramente a un'epifania come questa? Resistete, se ne siete capaci, alle seduzioni del facile pathos, del tramonto alla Spengler; ignorate il monito di Valéry sulla mortalità della nostra civiltà; fatevi pure prendere in maniera ricettiva dall'arte concettuale, dalla musica elettronica e aleatoria, dalla scrittura postmodernista. Un'idea non smetterà di rodervi dentro: in Occidente le discipline umanistiche e l'arte sono virtuosismi del crepuscolo e della memoria.

Le ragioni di tutto questo sfuggono a una diagnosi certa. Il fenomeno in sé stesso potrebbe essere un'illusione ottica. I teorici del rinascimento parlavano di un incipiente declino. Ma se tramonto c'è, forse indica l'eventualità che questa «stanchezza» sia una verità psichica e collettiva come anche un fatto fisiologico. L'enormità – in ambo i sensi della parola – della storia del passato grava sull'Europa e su tutto ciò che sa di archivio nell'eden statunitense. Nel pensiero, nell'arte, i precedenti possono essere fonte sia di ispirazione sia di paralisi. Chino sulla pagina bianca, Keats si scervella su come mettere per iscritto la parola «tragedia» mentre Sofocle e Shakespeare lo stanno guardando da dietro le spalle. Si consideri come tanti dei nostri maestri del XX secolo ricorrano all'astuzia di recuperare il passato. Joyce fa ricorso a Omero, Picasso antologizza apertamente le manifestazioni dell'arte occidentale dalle pitture rupestri fino a Velázquez e Manet, Stravinskij gioca con i cambiamenti metamorfici di modelli codificati del rinascimento, del barocco e del XVIII secolo. La *Terra desolata* di Eliot, i *Cantos* di Pound sono una corsa finale, quasi frenetica, alla catalogazione del passato prima che il museo venga chiuso. Gli storici valutano all'incirca tra i settanta e i cento milioni il numero di vittime della guerra, della carestia, della deportazione, del lavoro forzato e del genocidio esplicito tra l'agosto del 1914 e il maggio del 1945 in Europa e nelle zone europee della Russia. Nonostante le loro dimensioni planetarie, tutte e due le guerre mondiali furono guerre civili europee. La generale ripresa sul piano materiale è, per molti aspetti, un *trompe-l'oeil*, un elettroshock che rimette in movimento un arto atrofizzato. Il secolo dei massacri (che continua), la Shoà, hanno forse modificato proprio lo status della morte individuale. Questo status è fondamentale nell'arte del passato, nella letteratura e nella metafisica: ha instillato nella coscienza occidentale una brama di trascendenza. Come ci insegna la *Commedia*, le discipline umanistiche, nel loro significato più profondo e più creativo, aspirano a «eternare» l'uomo – «come l'uom s'eterna». Possiamo ancora prestar fede a questo progetto? Il ritorno a grandi risultati in campo umanistico non rappresenterebbe qualcosa di poco meno di un miracolo?

La questione della *literacy*, di ciò che l'«istruzione» in questo XXI secolo dovrebbe o potrebbe significare, implica ora un nuovo fattore, per molti aspetti decisivo. Sono tentato di chiamarlo «una terza cultura». È quella della rivoluzione elettronica, computazionale, così come è sbocciata dagli algoritmi di codificazione e di decodificazione della seconda guerra mondiale. Per quasi ottant'anni dopo Gutenberg si continuavano a produrre manoscritti, che erano tenuti in alta considerazione. La rivoluzione che ha generato il moderno computer, internet, la rete globale, il marketing planetario dell'informazione su satellite (si può ancora *possedere* la conoscenza?), l'intelligenza artificiale e i mezzi teoricamente illimitati di immagazzinamento e reperimento nelle banche dati e i motori di ricerca (Google), ha potere e conseguenze incalcolabili. La «tecnica», nel senso del termine ancora impiegato da Hegel e Heidegger, è un concetto inadeguato. Il computer, con il ritmo accelerato del suo sviluppo e della sua diffusione anche nelle case e nelle scuole elementari, ha creato un mondo le cui costanti fondamentali, come la conoscenza, l'informazione, la comunicazione, il controllo psicologico e sociale, e addirittura la nostra comprensione del cervello umano e del sistema nervoso («il cablaggio»), stanno per essere radicalmente alterate e riconsiderate. Il robot si intrufola di soppiatto negli atti del pensiero. La congettura avanzata dai cosmologi

e dai neurofisiologi in base alla quale il nostro universo e la collocazione della corteccia cerebrale umana al suo interno possono essere rappresentati nel modo migliore come progettati da un computer, come generati dalle sinapsi in una «rete delle reti», ha una forza speculativa che va al di là della fantascienza.

Giorno dopo giorno la competenza informatica (*computer literacy*) sta diventando il *rite de passage* all'adolescenza e all'età adulta. Nell'Occidente industrializzato si comincia a imparare a usare il computer fin quasi dall'infanzia e l'accesso agli studi superiori richiede una competenza informatica sempre crescente. Il computer è lo strumento indispensabile nel business e nella finanza, nell'amministrazione e nell'organizzazione dei media e della sanità, in ogni aspetto del design e dell'arte della guerra. La sua avanzata nella vita privata, in ogni interstizio del tempo libero, sembra essere inarrestabile. Nessun oggetto creato dall'uomo, nessuna invenzione precedente, sicuramente dalla scoperta del fuoco in poi, ha esercitato un impatto così incisivo sulle attività umane di ogni giorno come quello provocato dal PC e dal portatile, dagli SMS della telefonia mobile e da internet. Lo schermo elettronico è diventato lo specchio dell'uomo. Già ora è probabile che quelle comunità e quegli individui (io tra loro) incapaci di destreggiarsi con un processore e un *mouse*, con i motori di ricerca e il «navigare», saranno confinati in una nuova classe inferiore, condannati a essere gli iloti dell'oblio. Colpisce un altro fatto: questa «terza cultura» comprende sia le discipline umanistiche sia quelle scientifiche. Le sue radici affondano nella logica matematica e nelle equazioni elettromagnetiche. Ma il suo contenuto informativo, la sua iconografia e il suo raggio d'azione abbracciano ogni struttura semiotica, ogni applicazione linguistica tanto in letteratura, in storia, nello studio delle belle arti, quanto nella logica formale. Con il passare del tempo questa onnipresenza avrà certamente il suo feedback, andando a influenzare i modelli del pensiero umano e le abitudini della percezione.

La speranza di preservare o di resuscitare in un modo tradizionale una *literacy* umanistica mi pare illusoria. Quella *literacy*, quel territorio della classicità, apparteneva a una élite. Come ho osservato, la democratizzazione della scolarizzazione e della società politica va contro gli ideali platonici che miravano alla divisione in classi e ai rapporti di potere nell'istruzione durante l'*ancien régime* o l'Inghilterra vittoriana ed edoardiana. La capacità di recepire una cultura più elevata è ben lungi dall'essere naturale o universale. Si può coltivare e incrementare, ma solo entro certi limiti. Lo studio dei verbi irregolari greci o della metrica di Orazio sarà sempre intrapreso da pochi. In senso più generale, anche se non del tutto evidente, la capacità di afferrare argomentazioni complesse, di affrontare un dialogo di Platone, un trattato di Spinoza, una critica di Kant o un sonetto di Shakespeare è riservata solo a una minoranza. Questo vale anche per le arti e per la musica classica e moderna. Una nebbia di ipocrisia politica e di luoghi comuni pedagogici avvolge l'intera questione. Il *politically correct*, la sottomissione penitenziale ai diritti del populismo, rendono quasi illecito confrontarsi con le barriere profondamente radicate che possono separare la maggioranza degli uomini e delle donne dall'accesso a luoghi più elevati, ai «monumenti di un intelletto che non invecchia mai» di Yeats.

L'incapacità della cultura alta di difendere il suo cantuccio in modo efficace, quello che è stato chiamato «il tradimento dei chierici», deriva da un'amara consapevolezza, anche se spesso repressa. La barbarie del XX secolo esplose nel cuore della civiltà europea. Sbocciò proprio nei luoghi che avevano visto una supremazia estetica e filosofica. I campi di sterminio non furono costruiti né nel deserto di Gobi né in Africa equatoriale. E quando la barbarie lanciò la sua sfida, le discipline umanistiche, le arti, gran parte della ricerca filosofica si dimostrarono impotenti. Quel che è peggio, la cultura collaborò come un elemento decorativo al dispotismo e al massacro. Molti erano gli amanti delle belle arti e della musica classica tra i macellai, molti gli insegnanti di alta letteratura tra i sicofanti. La

semplific definizione di *litterae humaniores* ora suona vuota.

Dopo più di cinquant'anni passati a cercare di leggere la grande letteratura e i testi filosofici con i miei studenti, sono perseguitato da un dubbio. L'ho soprannominato «il paradosso di Cordelia». Quando torniamo a casa dopo aver letto e riletto il terzo, il quarto e il quinto atto di *Re Lear*, dopo averlo visto a teatro, dopo aver tentato, per quanto in maniera inadeguata, di comprendere e di dare un senso a queste esperienze, il grido nel testo o sulla scena si impossessa della nostra coscienza. Riempie il nostro essere. L'opera di fantasia travolge quello che Freud chiamava il «principio di realtà». Il grido di sofferenza di Lear, il tormento di Gloucester e di Cordelia cancellano il mondo. Quel grido per strada non lo sentiamo. O se lo sentiamo non vi prestiamo ascolto, e tanto meno ci precipitiamo in soccorso. Lungi dall'umanizzare le nostre reazioni, come pretenderebbero Aristotele o Matthew Arnold, le grandi opere letterarie, i capolavori dell'arte, le melodie sublimi bloccano la nostra *responsabilità* – una parola chiave – nei confronti delle necessità umane immediate, della sofferenza e dell'ingiustizia. Quasi ottenebrandoci la mente, hanno la capacità di disumanizzarci. Se siamo in grado di sprofondare nello strazio di Lear, interiorizzarlo e riecheggiarlo così da fortificare, da rendere più concrete le nostre qualità morali e civili, è una domanda a cui io non so dare risposta. Tolstoj pensava che non fosse così.

Al fondo della crisi delle discipline umanistiche, sia essa politica, sociale o psicologica, c'è quell'erosione della religione organizzata che ho citato all'inizio. L'istruzione tradizionale, con la cultura e l'educazione scolastica che ha prodotto, era in realtà agganciata alle congetture e ai valori della teologia. Mentre la nostra civiltà va alla deriva, l'istruzione se ne distacca. Come strombazza il cosiddetto «postmodernismo», «tutto va». Questo non vuol dire che smetteremo di produrre e leggere libri, alcuni dei quali di valore, di frequentare musei o di costruire sale da concerto. Continueremo a farlo, certo. Può darsi che il pubblico aumenti. In internet i testi da leggere sono tanti e le riproduzioni olografiche sono molto gradevoli. Perché non scaricarsi la *Missa sollemnis*? Il pessimismo ha un suo snobismo. Ma ciò significa che piaceri di questo tipo, e lo sforzo che necessariamente esigono, entreranno in competizione – visto che si collocano sulla medesima scala di prestigio e di supporto economico – con il divertimento di massa più brutale e più assordante e con lo sport (la vera teodicea è quella della partita che finisce ai calci di rigore). La libreria di qualità si troverà a competere, in un rapporto assurdamente impari, con il pornoshop della vetrina accanto. I mandarini e gli artisti lotteranno sempre di più per la celebrità sui mass media. Le severe fortune della privacy e del silenzio, dell'impopolarità da cui così spesso dipende la riflessione profonda e la creazione originale, saranno sempre più difficili da ottenere. La democrazia guarda all'isolamento con diffidenza. Perfino per Platone, per Goethe o per Proust, i criteri da supermarket potrebbero arrivare ad applicare quel gallicismo cinico e triviale: *ce n'est que de la littérature*.

«Che fare?», chiese Lenin in un'espressione rimasta famosa.

Come ho detto, la quantità di leggi sull'istruzione, di provvedimenti di riforma, di udienze federali sulla crisi nelle nostre scuole, è una marea. Quanti nobili alberi sono stati ridotti in poltiglia per rifornire questa fiumana senza fine di invadente spazzatura!

Alcuni rimedi sono a portata di mano. Anche gli insegnanti scolastici più efficienti e più dediti vengono sistematicamente umiliati e ostacolati nello svolgimento del loro vero lavoro da montagne di scartoffie legali e da una burocrazia coercitiva. Sono pagati male e trattati con sufficienza. Conseguenza di tutto questo è stato un automatismo autodistruttivo. Troppo spesso sono le persone meno portate alla carriera accademica che vanno a finire a insegnare nella scuola secondaria, trasmettendo così la loro mesta mediocrità a generazioni di studenti

annoiati. Non stiamo neanche a dire dell'erosione di ogni forma più elementare di disciplina e di buona educazione nelle aule, un'erosione accelerata dalla violenza fisica, dalle minacce dei genitori e dall'ingerenza delle leggi. È una verità lapalissiana, da tempo riconosciuta, che né gli *A-level* britannici, né i programmi della scuola superiore statunitense, inseriti in un contesto in cui l'allenatore di basket guadagna ben di più del professore di matematica, possano preparare qualcuno per il mondo moderno. Eppure una riforma vera, l'adozione nel Regno Unito di un baccalaureato internazionale per porre rimedio al drammatico calo di capacità indispensabili, per consentire una preparazione sia nelle discipline umanistiche sia in quelle scientifiche, è stata ripetutamente accantonata a causa di interessi particolari e di un establishment che teme l'innovazione. Quanti sono stati i tentativi di imporre nel sistema scolastico degli Stati Uniti l'acquisizione di una concreta capacità di scrittura o di una certa competenza nelle lingue straniere e in matematica? Obiettivi come questi sono totalmente alla portata del buon senso e della volontà politica (lo stalinismo riuscì a portare a livelli formidabili l'alfabetizzazione, le capacità aritmetiche, l'apprendimento delle lingue aumentando lo stipendio degli insegnanti e il loro status sociale). Per queste cose non serve la bacchetta magica.

Se la necessità è quella di risollevare i livelli di standard, le pretese dei populistici dovranno piegarsi a un principio basato sul merito, in cui la vera eccellenza possa essere distinta dal proliferare indiscriminato di forme parassitarie. A mancare è il coraggio politico capace di smascherare e sfidare quel disprezzo per la vita intellettuale, quella diffidenza tipica del consumo di massa del tardo capitalismo nei confronti dell'autorevolezza. (Viene in mente l'esortazione, di breve durata ma esaltante, all'istruzione e all'avventura intellettuale che illuminò gli Stati Uniti sulla scia del lancio delle missioni spaziali sovietiche.) Ancora: dobbiamo riconoscere che i talenti dell'uomo, i mezzi per raggiungere la concentrazione mentale sono distribuiti in modo diseguale. Che non tutti gli uomini e tutte le donne possono digerire (l'efficace espressione è di Ben Jonson) Kant che parla della sintesi a priori o un'equazione non lineare. «Élite» vuol dire qualcosa di molto semplice: significa che alcune cose valgono più di altre, che nessuno viene accettato in un dipartimento di fisica se non dimostra di avere una competenza matematica, che Bob Dylan, per quanto entusiasmante sia il suo talento, non sta alla pari con Keats. Il giudizio universale, ho il sospetto, sarà un *concours* condotto da esaminatori francesi.

Per quanto urgenti e di ampia portata siano questi problemi, non vanno al cuore della questione. Che è quella di una *literacy* di base, di un'essenza concettuale destinata alle donne e agli uomini di oggi e di domani («curriculum essenziale» è un'espressione sintetica che può riuscire utile). Con *literacy* voglio indicare la capacità di dedicarsi e di rispondere a ciò che c'è di più stimolante e creativo nelle nostre società. Di farne esperienza e di contribuire così alla vitalità di un dibattito basato su conoscenze adeguate. Di distinguere «le novità che restano novità», come diceva Ezra Pound, dalle ondate di effimera spazzatura, di superstizione, di irrazionalismo e di sfruttamento commerciale. Possiamo abbozzare un programma di studio essenziale che tenga conto sia dell'intelletto sia del sentimento? Possiamo delineare una «base» che corrisponda alle forze latenti della fantasia, un asse mediano in cui una rinnovata consapevolezza interagisca con le esigenze e la fascinazione del mondo?

Le proposte provvisorie che sto per avanzare sembreranno utopiche, magari in modo scandaloso. Ma ci sono tempi di crisi in cui solo l'utopico è realistico.

L'eclissi delle competenze matematiche in tutta la nostra cultura, l'ignoranza dei concetti e dei procedimenti matematici tra coloro che si considerano colti, sono un cliché e al tempo stesso una sventura. È difficile trovare una componente nel funzionamento del nostro mondo in cui le operazioni matematiche non giochino

un ruolo di primo piano. Non è solo la natura a parlare la lingua della matematica, è la stessa vita moderna. Eppure gli elementi che la riguardano per quasi tutti noi sono un mistero che ci respinge o una reminiscenza indistinta dei banchi di scuola: concetti penosamente imparati e felicemente dimenticati. Provate a chiedere in famiglia o tra gli amici la definizione di «media aritmetica».

È una perdita che va ben al di là del solo piano pragmatico. Quel mammifero rapace, territoriale, spesso sadico che è l'uomo, ha dato vita a un gruppetto di attività, di costrutti della coscienza che non hanno fini utilitaristici e sono di trascendente bellezza. Questi «moti spirituali» (Dante) comprendono la musica, la poesia, la metafisica. La loro origine resta un confortante enigma. Ma soprattutto vi è compresa la matematica pura. Il dibattito se le astrazioni matematiche abbiano la loro legittima controparte nella realtà esterna, come sosteneva Platone, o se siano un «gioco» mentale autonomo, passatempi assiomatici di magnetica profondità e purezza che prendono forma, per così dire, dall'interno, rimane irrisolto. Questo dibattito va a toccare quanto di più misterioso c'è nel patrimonio e nei sogni della psiche umana. Ciò che non è in dubbio è l'assoluta bellezza, la manifesta eleganza e addirittura in certi momenti l'arguzia dell'attività matematica. Aver incontrato Euclide è, come ha detto Edna Saint Vincent Millay, aver «guardato la bellezza nuda». È proprio nella matematica che l'equivalenza per certi versi retorica di Keats tra verità e bellezza trova il suo compimento. Questa «bellezza» comunque assume un significato preciso e autonomo del tutto inaccessibile per coloro che non hanno alcuna preparazione in questo campo. Per coloro che non riescono ad afferrare ciò che intendeva Leibniz affermando che quando «Dio canta per sé stesso, canta l'algebra».

L'opinione prevalente è che, tranne i primi rudimenti, la matematica possa essere trasmessa solo a coloro che abbiano doti particolari. La triste realtà è che gran parte dell'insegnamento è nelle mani di frustrati, di chi non è riuscito a realizzarsi. Così il feedback è negativo e la spirale punta verso il basso. Indubbiamente ci sono differenze innate, forse inscalfibili, nella predisposizione alla matematica. Ma queste sono state grossolanamente esagerate. Da qui la mia convinzione che perfino i concetti matematici avanzati possano essere resi immaginativamente avvincenti e dimostrabili se presentati *storicamente*. Bisogna presentare la storia intellettuale, e anche sociale, che c'è dietro di essi e che ha apportato soluzioni o non soluzioni – quest'ultima è la categoria forse più affascinante e più istruttiva. È tramite questi grandi viaggi e queste grandi avventure della mente umana, così spesso cariche di rivalità personali, di passioni e di frustrazioni – il galeone fa naufragio o resta intrappolato nei ghiacci dell'irrisolvibile – che noi non matematici possiamo intravedere un regno sovrano e assoluto. Lasciatemi fare due esempi.

Nel corso dei millenni e in numerose civiltà, i postulati e le prove della matematica sono stati acquisiti come quanto ci fosse di più certo, di più inoppugnabile nel pensiero umano. Platone, Cartesio e Spinoza collegavano la loro certezza con la necessaria esistenza del divino. L'assiomatico era l'emblema per eccellenza dell'eternità e della perfezione. I dubbi cominciarono ad affiorare nel XIX secolo quando emersero i paradossi dalle geometrie non euclidee. Il 7 ottobre del 1930 a Königsberg, la città di Kant, un giovanissimo e sconosciuto logico matematico compì quello che molti anni più tardi nell'encomio che gli fecero a Harvard venne descritto come il più grande passo nel pensiero umano dopo Cartesio. Kurt Gödel dimostrò che in ogni sistema formale coerente esistono proposizioni indecidibili. Perché un sistema sia coerente, dovranno sempre esserci una o più regole oppure proposizioni che siano importate dall'esterno, per così dire, della sua assiomatica totalità. Quando la prova di Gödel giunse a essere compresa e applicata, i fondamenti della matematica, che sono a loro volta quelli della scienza nel suo complesso, vennero considerati irrimediabilmente incrinati. I nuovi mondi sarebbero stati quelli dell'indeterminatezza. Einstein, che aveva

grande rispetto per Gödel, sul piano emotivo non riuscì mai ad accettare questo cataclisma. Inoltre il suo impatto si estese ben al di là della matematica, della fisica e della logica. Mise in radicale discussione ciò che era stato a lungo considerato il progresso senza limiti e certificabile della razionalità calcolabile. Consentì a Roger Penrose di confutare tutte le seduttive analogie tra il computer e la corteccia umana. Questa critica puntuale sfocia nella conclusione che «grazie al teorema di Gödel, è la mente ad avere sempre l'ultima parola». Anche se, e soprattutto quando, è una parola di incertezza. Era stata riconquistata una terrificante libertà. A fatica si riesce a immaginare quale sarebbe potuta essere la reazione di Galileo o di Spinoza.

Il secondo esempio riguarda i numeri primi. Sono gli elementi costitutivi del nostro universo («solo Dio», ha detto un grande matematico, «poteva aver inventato i numeri primi»). Qualsiasi bambino sveglio è in grado di destreggiarsi molto presto con la loro magia. Sviluppata negli anni attorno al 1860 da Bernhard Riemann, la congettura di Riemann riguarda la distribuzione dei numeri primi – sappiamo che il loro numero è infinito – e il loro rapporto con lo zero. L'ipotesi è che questa distribuzione possa essere tracciata lungo una «linea ipotetica» che consente di prevedere il punto dove apparirà il prossimo numero primo. Uno stuolo di matematici, di cui molti di grande levatura, si propose di dimostrare la congettura di Riemann, che appare intuitivamente convincente. Questa impresa accese non solo la concentrazione del loro genio, ma anche le più spietate rivalità personali. Più e più volte si creò l'illusione che la prova fosse vicina. Più e più volte venne individuato un errore nella catena della dimostrazione. Tra di loro ci furono casi di crolli mentali e perfino di suicidio. Come ha detto lo storico che più di recente si è occupato di questa avvincente saga (lui stesso un eminente matematico puro): «Nonostante i migliori sforzi delle più grandi menti matematiche per spiegare la modulazione e la trasformazione di questa musica mistica, i numeri primi rimangono un enigma senza risposta. Stiamo ancora aspettando la persona il cui nome vivrà per sempre come quello del matematico che è riuscito a far cantare i numeri primi».

Provate a porre questa ricerca all'interno del suo contesto intellettuale, sociale e anche ideologico, incoraggiate il bambino e lo studente all'inesauribile divertimento e alla provocazione dell'insolubile e gli avrete spalancato le porte sui «mari del pensiero» più profondi, più riccamente popolati di tutti i mari del mondo.

La costante permeabilità di termini e concetti matematici e musicali, l'affermazione che «i numeri primi hanno in sé una musica» non sono casuali. Da Pitagora in poi, si è capito che i rapporti tra la musica e la teoria dei numeri sono organici. L'immagine della «musica delle sfere», destinata ad avere enorme influenza, corroborò la convinzione di Keplero che le funzioni ellittiche che governano i moti planetari sono di ordine musicale, che la categoria di *harmonia mundi* ha un senso perfettamente empirico e dimostrabile. Pitagora, Keplero, Leibniz sarebbero compiaciuti della definizione di «rumore di fondo» per le onde radio che sono ora considerate le vestigia e la conferma del Big Bang che precipitò il nostro universo nell'essere. Esamine un canone di Bach o una partitura di Boulez e diventeranno evidenti le loro strette affinità con i codici e i modelli algebrici.

Numerose comunità e tradizioni etniche non esprimono qualcosa che si potrebbe chiamare propriamente «letteratura». Non esiste nessuna società sulla terra, per quanto «primitiva», per quanto svantaggiata da un punto di vista economico o ecologico, priva di musica. La notazione musicale, formalmente codificata in una scrittura o meno, è un linguaggio come quello dell'aritmetica la cui universalità va ben oltre le ambizioni di ogni concepibile esperanto. Una canzonetta di successo risuonerà simultaneamente nei cortili della Patagonia e nei bar di Vladivostok. La trasmissione elettronica, il download e ogni tipo di supporto, hanno moltiplicato

senza limiti questa ubiquità planetaria. I linguaggi della musica non hanno bisogno di traduttori (e nemmeno quelli del calcolo). Eppure, per ovvio che sia il ruolo della musica nell'esistenza individuale e collettiva – quanti di noi vorrebbero vivere senza? –, sono molti gli enigmi che permangono. Definire la musica come suono organizzato è porre una petizione di principio. I suoni spesso armoniosi o sincopati emessi dagli uccelli o dalle balene possono essere definiti musica in senso vero e proprio? La musica è una prerogativa della specie umana? L'intuizione suggerirebbe che le forme musicali, anche quelle complesse, abbiano preceduto l'evoluzione del linguaggio. Se è così, come hanno avuto origine? Il marxismo cita le emissioni sonore collettive, corali durante il lavoro comune. Lévi-Strauss è più cauto: «L'invenzione della melodia è il mistero supremo nelle scienze dell'uomo». Ognuno di noi – esiste davvero qualcuno privo di orecchio musicale? – avrà sperimentato il potere che ha la musica di impossessarsi delle nostre emozioni, di destare dolore o gioia, ferocia o tenerezza, un'aspettativa dinamica o nostalgica. Come agisce la musica dentro di noi, quali sono le sue contiguità con il nostro sistema nervoso, con le nostre viscere? Come mai siamo indifferenti a melodie che altri trovano indimenticabili? Come può accadere che la stessa composizione, come l'*Inno alla gioia* di Schiller musicato da Beethoven, possa diventare l'inno di movimenti politici e ideologici diametralmente opposti? Innanzitutto c'è la questione riguardante la sua semantica, che appare cruciale. La musica, le composizioni musicali sono cariche di significato. Ma quando proviamo ad articolare questo significato, a parafrasarlo verbalmente, il risultato è vagamente metaforico oppure di una banalità avvilente. Solo la musica a programma si lascia tradurre. La musica è estremamente piena di significati. Per molti di noi, è l'avvenimento umano che più di qualsiasi altro si avvicina a comunicare la possibile vicinanza del trascendente. Ma, a rigor di termini, *non ha nessun senso*. In sostanza, la sua forza travolgente è inutile. È questa potente non-utilità che esasperava e preoccupava Platone: questa anarchica «disoccupazione» lo portò a confinare la musica nella *polis* ideale alle cerimonie atletiche e militari.

Imparare a cantare o a suonare uno strumento nei limiti delle proprie doti naturali – la più geniale dei percussionisti viventi è completamente sorda – è una straordinaria valorizzazione delle risorse psichiche e sociali. Da un punto di vista medico, la musica può anche essere una terapia per le ferite dello spirito, come si va pensando ormai da tempo. Capire la musica vuol dire confrontarsi con i limiti sorprendentemente circoscritti della lingua. Solo la danza, forse, può spiegare la musica. Quando gli fu chiesto di spiegare un *étude* particolarmente difficile, Schumann semplicemente lo eseguì una seconda volta, e poi una terza. Ora, è proprio questa assoluta presenza che trascende le parafrasi e le dimostrazioni verbali o la diagnosi logica, che sembra collegarsi con i fenomeni border line, ma enormemente significativi, della credenza religiosa, dell'eros e della morte. Con buona pace di Wittgenstein, i limiti del linguaggio non sono quelli del mio mondo. Nietzsche vedeva molto più a fondo quando definiva la musica come il *mysterium tremendum* dell'imperscrutabilità dell'ovvio.

L'architettura è stata definita «musica congelata». È stata anche descritta come «geometria in movimento». L'affinità tra musica e architettura è celebrata nella mitologia e nella pratica durante l'età classica. La musica accompagna la fondazione delle città. I flauti risuonano mentre gli ateniesi erigono le mura del Pireo; Tebe sorge al suono della lira di Arione. Come dice Valéry nel suo dialogo platonico sull'architettura, il fine dell'architetto è «ridistribuire la luce, dotata di forme intelligibili e di prospettive quasi musicali, nello spazio in cui si muovono i mortali». Per coloro a cui è stato insegnato ad ascoltare, «una facciata può cantare». Sia in architettura sia in musica, aspetti essenziali dell'armonia, delle proporzioni, della variazione tematica sono collegati. A loro volta questi aspetti sono fondamentalmente geometrici e algebrici. I suoni armonici numerici generano la loro bellezza e la loro verità. Il tempio vivente, osserva Valéry, «è l'immagine

matematica della fanciulla di Corinto». In un modo che va ben oltre la similitudine, la creazione divina è, nei miti di creazione di tutto il mondo e nel *Timeo* di Platone, l'atto di un sommo architetto, di un capomastro (si veda l'ironica ripresa di questo motivo in Ibsen). Il compasso e il filo a piombo sono i simboli del progetto cosmico.

Stiamo oggi attraversando uno dei periodi più brillanti dell'architettura di tutta la storia. Vengono costruiti in tutto il mondo edifici pubblici e privati e ponti straordinariamente belli e innovativi. Le considerazioni teoriche e le tecniche a essa inerenti spaziano dalla geologia alle scienze dei materiali, dall'ingegneristica al design fino alla matematica superiore. Coinvolgono l'economia e la pianificazione sociale, i trasporti, l'urbanizzazione e l'ecologia nei suoi orizzonti più immediati e più ampi. Addentrarsi in quelle che sono le funzioni dell'architettura nella vita contemporanea significa confrontarsi con i dilemmi capitali relativi alla situazione delle nostre città, alla nostra mobilità e con gli ideali che possiamo ancora nutrire riguardo alla giustizia sociale e alla cura della salute. In quanto testimoni di tanta violenta distruzione, avendo visto la tragica fragilità delle nostre torri più superbe, ora abbiamo una febbre di costruire che, a dispetto dell'etimologia, spesso non è altro che edificare. Inoltre è nell'architettura che oggi usiamo il computer nel modo più creativo. C'è un'architettura prima e una dopo il computer. La linea di demarcazione e la transizione possono essere esemplificate dalla differenza che intercorre tra la matematica ancora empirica, tattile dell'Opera House di Sydney e le meraviglie create e controllate dal computer del Museo Guggenheim di Bilbao o del Museo ebraico di Berlino. In tutti e due questi casi, il progetto e la realizzazione non sarebbero stati attuabili senza i modelli olografici ad alta risoluzione e un'esatta computazione. «Date la medaglia d'oro al computer», disse per scherzo Gehry quando descrisse il suo progetto per Bilbao. In correlazione a questo, quando si entra nella Tate Modern Gallery di Londra si è accolti da musica elettronica che ha lo scopo di «argomentare», di attivare gli spazi concettuali. Imparare a «leggere» un edificio significa acquisire competenza rispetto a molto di ciò che è più bello e più espressivo nella modernità.

La quarta sinapsi della nostra *literacy* di base, nel nuovo *quadrivium*, sarebbe costituita dall'introduzione alla biologia molecolare e alla genetica. L'autentica esplosione di queste discipline, in seguito alla mappatura del DNA e della doppia elica, sta alterando la trama dei casi pubblici e privati. La clonazione, la creazione di molecole che si autoriproducono *in vitro*, il progetto genoma, il trapianto potenziale di organi vitali, compresa la memoria, sono e saranno di una importanza tale da produrre una mutazione nella condizione umana. Quale aspetto dell'etica, del diritto, della demografia, della politica sociale non verrà toccato da queste ri-organizzazioni della vita corporea e della coscienza? Ogni questione che riguardi la responsabilità personale, l'identità, la durata della vita, il diritto a programmare l'ereditarietà, i limiti dell'intervento dello stato nella determinazione del genere (per fini militari) e la prevenzione delle malformazioni genetiche, sta per essere riformulata. Anche da un punto di vista molto equilibrato, gli orizzonti dell'essere sembrano apparire illimitati ma anche gravidi di minacce. Qualsiasi consapevolezza adulta e responsabile avrà bisogno di un accesso anche semplicemente propedeutico, diciamo prespecialistico, ai concetti della nuova alchimia. In caso contrario donne e uomini resteranno esclusi da dibattiti politici, sociali e personali imprescindibili. Già ora le controversie che imperversano sull'aborto terapeutico, sull'eutanasia, sulla clonazione e sulle manipolazioni «eugenetiche» esigono dai laici, così profondamente chiamati in causa, una preparazione sofisticata. Per parafrasare la vecchia massima: la scienza della vita è una faccenda troppo seria per lasciarla agli scienziati. Il laico diligente dovrà impegnarsi seriamente a far dei compiti a casa se vuol far sentire la propria voce. La censura fondamentalista, l'appello della politica alla chiassosa ignoranza rivela

già l'urgenza del problema e l'imperativa necessità di una buona dose di competenza biologico-genetica.

Un corso di studio incentrato su matematica, musica, architettura e scienze della vita. Insegnate, quando è possibile, storicamente. A cominciare dall'ambiente della scuola primaria, il computer può rendere questi quattro regni contigui e farli interagire con la mente e con l'immaginazione dello studente. Questi quattro assi aprono la sensibilità sia ai problemi più immediati sia ai limiti più estremi del pensiero. Colpisce quanto riescano anche a incarnare un potenziale incommensurabile di divertimento, di gioco e di piacere estetico. L'*homo ludens* ne viene assorbito fin nel cuore turbolento del proprio essere. Riconoscere l'arguzia nella matematica, l'umorismo nella musica (Haydn, Satie), la giocosità nell'architettura – quel cetriolino sopra Londra – o l'assoluta bellezza di certe strutture molecolari, significa diventare partecipe di una pedagogia della speranza. In questo nuovo millennio nessun uomo e nessuna donna dovrebbe sentirsi acculturato se non ha una minima padronanza delle equazioni non lineari, un'idea di come la musica parli la lingua del mondo, se non sa intravedere in un nuovo edificio che spunta all'orizzonte i problemi, estetici e pratici, formali e politici che implica, e se non manifesta una certa sensibilità nei confronti del rimodellamento biogenetico della nostra identità (gli *ego* di Aristotele e di Cartesio non sono più i nostri). Altrimenti come facciamo a sentirci a casa, o anche solo un ospite informato, in quella che Martin Heidegger ha chiamato «la casa dell'essere»?

Qualsiasi studio sistematico e comparativo su queste conclusioni e su queste proposte, con le loro prove statistiche, richiederebbe uno sforzo collaborativo, un lavoro di squadra. Per questa indispensabile strategia io sono, purtroppo, inadatto. Nessuna commissione si è mai avvalsa delle mie anarchiche impertinenze. Da qui viene il tempo per verificare e fare il mio lavoro.

Una *literacy* composta di matematica, musica, architettura e biogenetica. Un progetto folle. Vorrei solo che lo fosse ancor di più.

6. DI UOMINI E BESTIE

Probabilmente il processo ha richiesto centinaia di migliaia di anni. Non sappiamo dove e come sia avvenuto. Come la luce mattutina che cresce per gradi, gli ominidi preistorici sono piano piano divenuti consapevoli della loro diversità rispetto agli animali. O almeno, attraverso una rivoluzione della coscienza ben più grande di qualsiasi altra successiva rivoluzione, si sono identificati come animali di una razza speciale. Le spinte sensoriali, cerebrali, forse sociali, che hanno portato a questo riconoscimento devono essere emerse, anche se in maniera esitante e fluida, sia a livello pratico sia dalle profondità di una psiche che stava raggiungendo la sua maturazione. Se riuscissimo a sondare fino in fondo il magma notturno di ciò che chiamiamo l'«io», potremmo scoprire tracce di quel «big bang». Magari al limite di quel territorio creativo ma inafferrabile in cui la razionalità viene meno o nella fase misteriosa che prelude ai sogni, può ancora persistere un certo rumore di fondo. La similitudine cosmologica è comunque fuorviante. Non ci fu nessuno scoppio improvviso, nessuna espansione eccezionalmente rapida. La rivelazione deve essersi verificata per minuscole tappe contraddistinte da innumerevoli regressioni, con spinte gravitazionali all'indietro, e probabilmente da impulsi irresistibili a ritornare ai privilegi perduti dell'animalità. Ci saranno voluti un milione di anni o più, un milione di anni di esitazioni e di nostalgia inconscie, prima di varcare quella soglia – questa è in sé un'immagine che tende a semplificare – per entrare nella singolare condizione, regale e catastrofica al tempo stesso, di percepirsi come umano, come un animale che è altro dall'animale. Non occorre essere un logico hegeliano per cogliere lo shock della negatività implicita nell'asserzione «io sono umano, io non sono non-umano». Questa proposizione autodefinitoria è sempre ipotetica, sempre soggetta a limiti psicologici, morali o genetici. Implica la rivendicazione dell'«alterità» più radicale possibile, dove «radicale» significa, come sottolineava Marx, ciò che pertiene alle nostre radici.

È possibile fare solo alcune congetture sugli incontri determinanti con l'ordine naturale, con la fauna che brulicava sulla terra, con creature dalla forza fisica spesso assai superiore a quella dell'uomo, che ancora era a uno stadio «embrionale», e che provocarono il suo avanzare nella separatezza. Dotato di postura eretta, di visione stereoscopica e di un pollice prensile, capace di mettere a punto strumenti via via sempre più efficienti, il bipede che siamo ancor oggi cominciò a uccidere più spesso di quanto non fosse ucciso, a divorare più abitualmente di quanto non fosse divorato. Certi antropologi fanno coincidere il momento determinante di transizione, o meglio si dovrebbe dire di «trasgressione», con il dominio del fuoco. Capaci di accendere e di mantenere il fuoco a loro piacimento, gli uomini e le donne protostorici fanno la loro entrata in un mondo di pianificazione e di previsione negato perfino al più accorto degli animali. Le creature di Prometeo ora potevano cucinare il cibo, stare al caldo durante l'inverno e godere della luce anche dopo il tramonto. Altri paradigmi, tra i quali i modelli marxisti, collegano l'avvento dell'uomo nell'«uomo» con la coltivazione collettiva della terra e la conservazione dei prodotti alimentari. Queste capacità di sopravvivenza sembrano richiedere un grado piuttosto evoluto di organizzazione sociale, per quanto il suo livello sia transitorio ed elementare (ma proprio riguardo a questo le formiche e le api fanno meglio dell'*homo sapiens*). In sostanza, l'uomo solitario non è ancora del tutto umano, come sostiene Rousseau. La saggezza antica lo considerava un dio o una bestia.

Quasi universalmente – ci sono suggestive eccezioni – i miti di creazione e l'antropologia filosofica stabiliscono che il limite invalicabile tra uomo e animale

sta nel linguaggio. L'uomo è l'«animale linguistico» (*zoon phonoön*). Gli uccelli, le balene, i primati, gli insetti hanno sviluppato sistemi per comunicare; e alcuni di essi appaiono altamente sofisticati (per esempio la danza semiotica delle api, i canti segnaletici delle balene). Ma solo l'uomo parla in modo così innovativo e compiuto. Delle origini di questa incontestabile unicità si occupano, fin dall'antichità più remota, le speculazioni teologiche, epistemologiche, poetiche e sociologiche. Oggi il cuore del dibattito e delle ipotesi si è spostato sull'anatomia comparata (l'evoluzione della laringe), sulla teoria dell'informazione, sulla neurofisiologia e sulla mappatura della corteccia cerebrale umana. Le simulazioni al computer, i modelli basati sull'elettrochimica delle sinapsi del cervello, le grammatiche generative trasformazionali hanno partorito ipotesi altamente ingegnose. Ma posso permettermi di aggiungere che la comprensione profonda non ha fatto grandi passi? Troppo spesso questi algoritmi positivisti presuppongono ciò che devono dimostrare. La convinzione classica secondo la quale il linguaggio umano è donato e ispirato da una divinità, è perlomeno sincera (l'ha proposta magnificamente Hamann). L'innatismo postulato dalle grammatiche generative è privo di qualsiasi fondamento neurofisiologico ed elide il problema della sua genesi. L'enigma se ci possa essere una concettualizzazione senza linguaggio o prima di esso rimane irrisolto. Il terreno comune è quello del riconoscimento che la capacità del linguaggio di classificare, di astrarre, di metaforizzare la realtà – se beninteso esiste qualcosa «fuori» dal linguaggio – non rappresenta solo l'essenza dell'umano, ma la linea di demarcazione originaria che lo separa dall'animalità. (Anche qui, il caso del sordomuto incarna forse un nodo enigmatico.) Noi parliamo quindi pensiamo, noi pensiamo quindi parliamo: una dinamica circolare che ci definisce. Il «verbo» che era in principio, anche se si spoglia delle sue implicazioni teologiche e mistiche, ha dato inizio all'umanità. Ha anche contrassegnato l'addio dell'uomo agli animali, suoi rivali, compagni e, per così dire, contemporanei. I tempi delle donne e degli uomini dovevano essere altri rispetto a quelli degli animali. Noi siamo incapaci di concepire la nostra condizione interiore o esteriore, la nostra conoscenza o il nostro immaginario, la storia o la società, i ricordi o il futuro senza linguaggi(o). Questa assiomatica indispensabilità ci rende inclini a dimenticare le funzioni primarie che non richiedono il discorso. Ho già parlato del rapporto ambiguo tra linguaggio e sessualità. La fame e la sete hanno i loro imperativi privi di parola. Così come l'odio. Le grida di battaglia non hanno bisogno di sintassi. Ma nel complesso noi siamo qualcosa di più di ogni altro animale, o più correttamente siamo diversi da ogni altro animale – perfino da quei primati con cui abbiamo in comune circa il 90 per cento del nostro genoma – in virtù del fatto che siamo in grado di articolare e concettualizzare questa scoperta. Gli animali non possono dare nessuna risposta. Solo un esiguo manipolo di esseri mitici tra noi, Sigfrido quando ascolta l'avvertimento dell'uccello o san Francesco quando fa la predica al lupo, possono superare la barriera divisoria interna al linguaggio che non è linguaggio degli animali. L'uomo parla solo a sé stesso e ai suoi simili.

L'intuizione e la riflessione hanno a lungo associato questa singolarità con la cognizione che l'uomo ha della morte. Le prerogative linguistiche degli uomini e delle donne consentono loro di concettualizzare e verbalizzare la loro stessa caducità. Di pari passo, si è sostenuto che gli animali non abbiano questa precognizione della propria dipartita, che essi abitino in un continuo presente. Ma è proprio così? Non è solo agli elefanti che le favole (e anche le testimonianze dirette) attribuiscono una qualche capacità di previsione della propria morte, di cui è segno il loro discreto ritirarsi in solitudine. Chiunque abbia familiarità con alcune specie di animali domestici, in modo particolare con i cani, avrà osservato degli schemi di comportamento, delle variazioni negli atteggiamenti che lasciano chiaramente trasparire il presentimento della morte. Tra i mammiferi si registrano perfino fenomeni che richiamano il lutto e l'omaggio reso ai resti dei loro morti.

Anche in questo caso gli elefanti sono un esempio tipico. In modo analogo, le mitologie e il folklore vogliono che gli animali siano araldi del nostro trapasso. Se la morte ha un odore, gli animali lo percepiscono in anticipo. Le civette chiurlano, i corvi gracchiano, i lupi ululano attorno alle abitazioni dei condannati a morire. I cavalli di Achille sono a conoscenza del suo destino incombente. I gatti di cui ci si è presi a lungo cura indietreggiano davanti all'odore della malattia fatale e drizzano il pelo al cospetto della morte. La differenza mi sembra stare altrove. In *Dopo Babele* ho cercato di mostrare che la vitalità, i progressi della coscienza umana e della storia della società sono intimamente collegati alla grammatica dei congiuntivi, degli ottativi e delle forme contro-fattuali. La nostra capacità semantica di trascendere, di negare i bruti imperativi della nostra condizione organica, di discutere con la morte, dipende dall'«assurdità» induttiva e dalla magia dei tempi futuri del verbo. Grazie alle libertà grammaticali, sulle cui infondate pretese riflettiamo di rado, donne e uomini possono descrivere il giorno che seguirà alla propria morte e possono discorrerne. Possono programmare gli obiettivi sociali, analizzare le configurazioni scientifiche dei millenni che verranno. È questa sintassi del futuro ad apparire umana nella sua quintessenza. È questo a renderci ontologicamente diversi. È evidente che gli animali prevedono un pericolo imminente. Possono sentire i terremoti ore prima che devastino le nostre città. I miei cani tremano per il tuono molto tempo prima che esso si faccia intendere dall'orecchio umano. Gli animali prendono il volo, si mimetizzano, scavano tane, immagazzinano cibo. Ma non c'è nulla che faccia pensare che immaginino «al di là di sé stessi», la possibilità di accedere al domani a livello mentale o simbolico. Le loro grammatiche sono quelle del passato e del presente – e questa potrebbe essere una descrizione dell'istinto.

Ciononostante quasi sempre nella storia, e ancora oggi, le linee di demarcazione, le zone di confine rimangono incerte. La consapevolezza che gli animali hanno preceduto l'uomo, che sono i nostri antenati, è ora solidamente stabilita, tranne che tra i fondamentalisti. I miti di creazione, l'eziologia dell'evoluzione umana fanno appello alla nostra parentela con gli animali. L'uomo preistorico era un darwiniano. Nelle favole siamo nati da uova di uccello, da escrementi di animali, da denti di drago. Siamo stati allattati da lupe, nutriti da corvi compassionevoli, tratti in salvo su sobbalzanti dorsi di delfini. Non si potrebbe parlare di origini nelle religioni e nei miti se le distinzioni tra ordine umano e animale non fossero confuse e suscettibili di metamorfosi. La svolta che portò ai culti ebbe inizio con le rappresentazioni animali. Anubi, come molte divinità del pantheon egizio, ha una testa di animale. L'umanità dei primordi cerca un ordinamento cosmico e un'identità tribale tramite i totem animali. L'orso, l'aquila o il serpente totemici forniscono un accesso immediato, sia letterale sia simbolico, ai poteri depositari del soprannaturale. Lo sciamano indossa la maschera del giaguaro; lui è il giaguaro che il clan incontra nella lucidità della trance, dell'iniziazione all'età virile. L'araldica, che si spinge fino alle soglie della modernità, è una zoologia. Gli unicorni sorreggono le armi reali e aspettano nei guardaroba. Inoltre il mondo delle favole primordiali, delle *figurae* pittoriche che hanno contraddistinto la nostra maturazione, brulica di creature ibride, che sono in parte dio, in parte animale, in parte uomo. In nessun momento l'immaginazione o il subconscio rinunciano alla loro parentela con categorie dell'essere diverse da quelle strettamente umane. Per quanto parziale – la storia dell'*homo sapiens* è breve – il processo di umanizzazione sembra aver lasciato profonde cicatrici e nostalgie. Siamo stati esiliati all'interno della nostra natura umana.

Da qui l'ampio catalogo di forme ibride. Centauri, sirene, arpie, fanciulle-pesce galoppando, cantano, nuotano o si aprono la strada scendendo in picchiata attraverso leggende e incubi. Uccelli con la faccia di donna, donne con la coda di pesce, stalloni per metà uomini raccontano un mondo in cui la creazione era piena di copie abbozzate, di versioni incerte e di alchimie provvisorie. Ci sono creature

che attraversano e riattraversano quella frontiera indistinta, che *trasgrediscono* nel vero senso della parola. Gli uomini-lupo abbondano nei racconti popolari e nelle fiabe. La separazione dell'uomo dall'orso non è così definita ed è suscettibile di revisioni. Gli uomini-leopardo infestano la notte africana. Nei maiali di Circe lampeggiano sguardi umani. Nelle icone escatologiche, nell'*Apocalisse* e nel *Paradiso*, la rivelazione divina, le forme materializzate che popolano l'irradiarsi del trascendente, assumono sembianze animali. C'è «Cristo la tigre» e l'aquila incoronata dell'autorità pontificia e militante. In questi ambiti di possibilità combinatoria, il divino può coabitare sia con l'elemento umano sia con quello animale. Non è solo che le divinità – siano esse paleosiberiane, olimpiche o amerindie – assumono fattezze umane o animali quando si aggirano tra di noi: è che la cosmogonia brulica di «mulatti» eroici e demoniaci, mezzosangue, meticci in cui si manifesta ogni amalgama concepibile di deità e di mortalità, di divino e di bestiale. Il luogo di origine è una selva. In un unico essere uomo o donna esteriormente umano, per esempio nei figli di Leda o di Semele, lo sperma divino, un procreatore in forma animale e una destinataria umana sono intrecciati in modo inestricabile. In Ercole o in Achille la discendenza divina e umana, la fragile struttura dell'umano all'interno del mistero degli immortali, danno vita a una tensione al contempo carismatica e lacerante. Quegli enigmatici «figli di Dio» che visitano le donne terrene in *Genesi*, 6, gli ordini angelici che hanno occupato così a lungo le dispute teologiche cristiane, i «superuomini» della futurologia di Nietzsche, della fantascienza e dei fumetti di oggi sono testimonianza di una mescolanza senza fine. Siamo delle leghe. Se gli esseri umani sono inclini a svegliarsi semidei, titani o re leoni, corrono ugualmente il rischio di svegliarsi scarafaggi. Non è un caso che la parabola di Kafka, forse più di ogni altra, sia diventata emblematica della nostra instabile condizione.

Di conseguenza, i contorni della sessualità rimangono malleabili. Etnografi, sociologi, criminologi fanno congetture su che cosa la legge debba definire con il termine di «zoofilia». Non c'è dubbio che forme di intimità erotica e di rapporti sessuali tra uomo e bestia siano stati sempre presenti e ampiamente diffusi. La familiarità erotica tra uomo e animale abbonda nell'isolamento della vita del pastore, nella solitudine ipnotica dei pascoli alpini o delle praterie. Quel «tremore dei lombi», quel calore momentaneo e quella vampata di vitalità non sono solo la materia di cui è fatto il mito, della storia di Pasifae e del suo toro, ma sono eventi ordinari nell'ambito dell'agricoltura, della zootecnia (l'inglese usa l'interessante termine *husbandry*) e della transumanza. Purificati nell'allegoria, forniscono il battito vitale della narrazione nelle *Metamorfosi* di Ovidio, nel *Sogno di una notte di mezza estate* di Shakespeare e nella *Lamia* di Keats. Eppure, per quanto vada in là la letteratura seria, per non parlare dell'osservazione diretta, il tema del coito tra uomo e animale rimane quasi un tabù. Tra i moderni, vi si sono avventurati D.H. Lawrence e Montherlant. Un romanzo breve canadese, di una scrittrice morta anzitempo, riesce a rendere plausibile e profondamente commovente la storia d'amore tra una donna solitaria e un orso curioso. Si tratta di un raro capolavoro. Una libido trasgressiva pervade la giungla onirica e il deserto madido di luna dei quadri del Doganiere Rousseau. Una fantasia di brama sessuale appena appena velata è implicita nel kitsch memorabile di *King Kong*, come nell'arguzia indecente dell'*Asino d'oro* di Apuleio. Che cosa sarebbero le fiabe senza il tema, che si ritrova in tutto il mondo, di *la belle et la bête*, del corpo di una donna congiunto al manto peloso e alle unghie retrattili del suo seduttore, un abbraccio reso ancora più impressionante quando l'amata ingiunge al suo partner di riprendere le sue fattezze feline?

Chi fa sesso con un animale è in rapporto con il proprio passato biologico e psicosomatico. Si ricongiunge con una realtà perduta, al tempo stesso terribile e arcadica, in cui i preominidi e gli ominidi non avevano ancora divorziato dall'immediatezza dell'ordine naturale. Dalla grande famiglia dell'organico.

L'«amante degli animali» in senso carnale riesce a sfuggire al dispotismo invadente e alle preclusioni del linguaggio alle quali ho precedentemente alluso. Nella leggenda ungherese messa in musica da Bartók, è il bramito d'amore del cervo maschio, esso stesso un uomo trasformato in bestia, ad attrarre irresistibilmente le donne. E sono molte le fiabe in cui lo sposo e la sposa, ritirandosi nella camera nuziale, devono affrontare il disgusto, la vendetta febbrile dell'animale domestico che a quel punto si sente tradito e che tira fuori i denti e le unghie. Come dice un proverbio turkmeno, «Quando entri nel letto con la tua sposa, guarda gli occhi del tuo gatto».

La storia del rapporto dell'uomo con gli animali è frammentaria. Non ci è dato determinare il momento esatto in cui è cominciato. La rappresentazione degli animali nelle caverne del paleolitico, le statuette di animali scolpite forse ventimila anni fa nell'avorio ricavato dalle zanne di mammut o di tricheco, sono cariche di energia vitale. Sono le notazioni di un predatore tra predatori suoi simili. La loro «introvisione», la loro capacità di penetrare nell'aura dell'animalità, è stata eguagliata solo da Dürer e da Picasso. Ma la loro ragione d'essere rimane nascosta. Erano oggetti propiziatori di culto religioso, intesi a omaggiare e a placare quegli esseri a loro affini che i cacciatori avevano ucciso e mangiato? Questi affreschi così ricchi di ispirazione dovevano servire da esca, nella speranza di attirare la preda nel proprio raggio d'azione? O è possibile che le meraviglie di Lascaux fossero «null'altro che arte», prodotti di un istinto proprio dell'uomo che spinge alla creazione mimetica e alla bellezza? Questo atto separava nei fatti l'uomo dagli animali. In questo caso la natura pressoché inaccessibile di molte delle pitture rupestri pone un ulteriore problema. È indubbia l'intensa forza della consapevolezza, della vicinanza reciproca, dell'interazione nell'ostilità o nella familiarità, che legava le comunità preistoriche ai cavalli, agli orsi, ai mammut, ai lupi e ai cervi, fra i quali si svolgevano gli albori della loro vita. La strage e l'addomesticamento su vasta scala lungo il lento corso dei millenni devono aver caratterizzato le fasi successive. Selvaggi o addomesticati, liberi o aggiogati, gli animali divennero vittime e schiavi degli uomini. Provvedevano ai divertimenti della caccia – i monarchi medievali e dell'*ancien régime*, i nababbi edoardiani, i cacciatori delle grandi pianure nordamericane sterminarono selvaggina in oscena eccedenza – o al fabbisogno di cibo, di vestiario, di utensili e di ornamenti. Ancora oggi, i mari si tingono di rosso durante la mattanza dei tonni, si spara nei cieli agli uccelli canori per divertimento e gli ultimi esemplari delle specie a rischio sono perseguitati fino all'estinzione da ricchi e bracconieri. Così, per rendere gli dei complici della nostra gratuita sete di sangue, il sacrificio animale divenne parte intrinseca dei riti religiosi. In genere si menziona questo sviluppo come un progresso in senso umanitario se paragonato al sacrificio umano. Un complimento ambiguo. Che colpa aveva il montone «impigliato per le corna in un cespuglio» quando Abramo «lo offrì in olocausto al posto di suo figlio»? Quale il crimine della «leggiadra» giovenca a cui Odisseo tagliò la gola per fare del suo sangue un richiamo per gli assetati spiriti dei morti?

Gli animali totemici dominano sui clan; le divinità vengono adorate in fattezze animali; la saggezza popolare e le mitologie attribuiscono agli animali poteri preternaturali di previsione, di vendetta o di salvaguardia; nello zodiaco le stelle disegnano i contorni di figure animali e ne prendono il nome; nei momenti di lucidità non vediamo in noi nulla di più che delle scimmie nude. Ma chi mai ha contestato il comandamento di Jahvé secondo il quale l'uomo doveva esercitare «il dominio sui pesci del mare, sui volatili del cielo, sul bestiame... e su ogni essere vivente che striscia sulla terra»? D'altronde è proprio nei luoghi in cui il buddismo, il giainismo e le fedi animiste predicano il rispetto per tutte le vite che l'effettivo trattamento degli animali può toccare i massimi vertici di crudeltà. In Cina la crudeltà e lo sfruttamento di cui sono oggetto gli animali sono indescrivibili. Aristotele non considerava plausibile che gli animali potessero possedere una

facoltà che somigliasse a un'anima. Nella dottrina della metempsicosi, come quella di Pitagora, l'anima decaduta lotta per liberarsi dal punitivo, transitorio involucri animale per riacquistare così il suo sacrale status umano. Per migliaia di anni su tutta la terra gli animali sono stati macellati, cacciati, sfruttati nel lavoro fino alla morte. I segni del rimorso dell'uomo erano pressoché indiscernibili. Non sufficientemente sottoposta a un'indagine, la superiorità dell'uomo e la priorità del suo benessere vengono utilizzate da molti per giustificare la vivisezione (una pratica che considero ripugnante). La nozione dei diritti degli animali, di una responsabilità etica nei loro confronti, resta ondivaga ed eccentrica. Il mulo veniva lasciato a soffrire la fame o a morire di sete dopo aver servito per una vita intera; il cane tenuto alla catena veniva abbandonato alla paura e alla fame fino a impazzirne dai proprietari (di chi è *proprietà* un animale?) che cambiavano casa. La storia di come siano sorte una compassione e una responsabilità vere e proprie rimane oscura, anche se un gruppo di storici della società e di filosofi antropologi ora comincia a districarne la matassa. Nonostante le testimonianze documentate non siano frequenti, le proteste contro la tortura e il massacro degli animali nell'arena affiorano tra i moralisti romani e tra i padri della chiesa. Attraverso processi chiariti solo in parte, con il giudaismo si attenua la pratica del sacrificio degli animali (ma sarebbe possibile ricostruire il Tempio rinunciando a esso?). Il suo ripudio è uno dei vanti della cristianità ai suoi inizi e nel suo processo di maturazione, proprio laddove è prevalso sui riti di sangue dei culti mitraici. Una corrente intermittente di sensibilità, in gran parte sotterranea, precede la tenerezza francescana nei confronti della vita degli animali. L'iconografia dell'agnello e dell'asino, così come appaiono nel simbolismo cristiano e nelle parabole cristologiche, forse ha avuto un ruolo euristico in tutto questo. Il cacciatore assassino, come nel caso di sant'Uberto, si blocca e si pente quando si accorge che tra le corna del cervo che ha colpito spunta la santa croce. Si tributano onori al cane da caccia che, nella leggenda o nella cronaca, è rimasto a vegliare il corpo del suo padrone fino a morire di fame. Rifacendosi a riti arcaici, forse senza saperlo, grandi artisti come Wagner chiedono di essere sepolti vicino ai loro animali domestici. Quando un cane morto viene gettato nel vecchio cimitero di Praga come gesto di profanazione, il rabbino ordina che abbia decorosa sepoltura. Una tale empatia e le indicazioni di profonda prossimità come questa sono sporadiche e aneddotiche. L'illuminismo, perfino nel suo filone radicale, non fa nascere alcun particolare senso di protezione verso gli animali. I *philosophes* tendevano a considerare ogni affetto speciale per gli animali un puerile sentimentalismo. Lo stato di schiavitù della bestia rispetto all'uomo ha il carattere di un assioma.

Che cos'è stato a provocare gli attuali mutamenti di prospettiva, significativi anche se solo parziali? Anche in questo caso la faccenda è complicata e ancora poco chiara. Che cosa può aver ispirato nell'uomo un tale cambiamento di sensibilità da far sì che ora invochi persino la protezione degli squali mangiatori d'uomini e il rispetto per le vipere dei fossi? E che si sia anche introdotto in alcuni sistemi giudiziari il divieto di esercitare la crudeltà nei confronti degli animali? In questo senso il darwinismo ha una enorme importanza. È un terrore antico, atavico nei confronti della nostra discendenza dagli animali, dai primati, e della nostra consanguineità con essi ad alimentare l'opposizione alla teoria dell'evoluzione e a continuare a far infuriare i cristiani fondamentalisti negli Stati Uniti. La biologia molecolare e la genetica hanno rafforzato il darwinismo dimostrando, come ho già accennato, l'effettiva identità genetica tra gli esseri umani e i primati. Quando uccidiamo o maltrattiamo un animale – anche la salamandra è tra i nostri progenitori – commettiamo un atto di parricidio genetico. Di pari importanza sono stati gli studi scientifici ed etologici sul comportamento animale. Jane Goodall tra gli scimpanzé, Diane Fossey impegnata nella lotta per salvare i gorilla delle montagne dall'estinzione, Biruté Galdikas nota come «la mamma delle scimmie», hanno risvegliato le nostre coscienze alle complessità sociali, alla ricchezza e al

pathos delle vite emotive di quelli che possiamo considerare qualcosa di più che dei cugini. Ci hanno insegnato a meravigliarci davanti alla danza delle api e all'*imprinting* che si verifica quando un anatrocchio riconosce qualcuno come genitore. La probabilità che le balene e i delfini siano dotati di metodi per comunicare, di codici di segni che ancora trascendono una sufficiente comprensione da parte nostra, la conoscenza sempre più approfondita dei sistemi di navigazione planetaria, stellare o magnetica, grazie ai quali gli uccelli migratori attraversano le immensità degli oceani, hanno contribuito a modificare lo status degli animali all'interno delle gerarchie degli esseri organici. Quando guardiamo negli occhi uno scimpanzé, ci riflettiamo in uno specchio triste. In uno specchio che ci accusa.

Qualsiasi cosa l'abbia incoraggiato, il nuovo atteggiamento nei confronti della vita degli animali, insieme al nuovo valore attribuito ai diritti dei bambini (può benissimo darsi che questi due cambiamenti siano collegati a livello psicologico), è tra i pochi progressi morali della modernità. Sopra di noi incombe un incubo: quello di un pianeta inquinato, devastato, sfruttato quasi fino al punto di divenire inerte come la luna. Quello della catastrofe climatica scatenata dalla nostra insensata avidità. Gran parte della terra è già stata spogliata della sua fauna naturale. Centinaia, forse migliaia di specie animali sono già state annientate. Fiumi, stagni, mari depauperati non sono più in grado di sostenere l'affascinante ciclo della vita marina e acquatica. La fame tormenta e decima animali come la tigre, il leopardo delle nevi o l'orso polare. Per una oscena ironia, i balenieri giapponesi massacrano le loro prede per dar da mangiare alle bestiole domestiche e i bracconieri minacciano di estinzione i rinoceronti affinché il loro corno possa rifornire di afrodisiaci i cinesi. Gli alpaca sono stati quasi tutti eliminati per farne pullover e scarpe per le boutique occidentali. Ma sono sempre di più le voci che si alzano a protestare: vanno dall'isteria criminale di certi gruppi animalisti fino a una critica ponderata e a un sentimento ampiamente diffuso di *malaise* e di colpa collettiva. Cominciamo a sentirci soli su questa terra tanto affollata. La protezione degli animali selvatici, la salvezza di certe specie come l'orice o il panda gigante, che stanno per scomparire, la legislazione per limitare la crudeltà nei confronti degli animali, aggregano una gamma crescente di energie individuali e collettive. Al leone di montagna e all'orso nero viene data tutta la protezione possibile contro il cacciatore, contro il collezionista di «trofei». Si continuano a indossare pellicce perfino nelle surriscaldate città occidentali, ma in un coro di proteste che va aumentando. Forse in Estremo Oriente si potrebbe far capire che c'è di meglio da fare con i cani che mangiarli. La questione dell'utilizzo di animali nella ricerca medica è enormemente complicata e solleva problemi etici e psicologici di estrema delicatezza. Ma il dibattito e la rabbia che ne derivano hanno valore inestimabile. Sono l'indice che c'è stato uno spostamento sismico nella sensibilità, nella percezione dell'uomo e nel suo disagio rispetto al posto che occupa all'interno della creazione. Se il grido, il soffocamento di un animale in un laboratorio trovi giustificazione in nome del progresso della medicina, è come minimo una domanda che vale la pena di porre.

Privo di una consapevole o, in casi eccezionali, di un'inconscia componente sessuale, l'amore per un animale può eguagliare, addirittura superare qualsiasi altro amore. Abbiamo almeno tentato di capirlo? Diversamente dall'amore fra esseri umani, persino quello più appassionato e devoto, l'amore per un animale riesce a essere completamente disinteressato. Noi vogliamo credere che gli animali siano in grado di sviluppare delle modalità affettive nei nostri confronti, che possano «amare» a loro volta. Certamente manifestano segnali di bisogno reciproco, di dipendenza affettiva, di fedeltà (il cane di Odisseo). Ma questi riflessi possono, a un livello non indifferente, rappresentare i nostri *desiderata*, proiezioni metaforiche e antropomorfiche. Possiamo averne mai la certezza? Ciò che può essere assoluto è invece il nostro amore per l'animale o per gli animali presenti

nelle nostre vite, senza chiedere la garanzia di avere nulla in contraccambio. Fa parte della strana logica di questo assoluto il fatto che quasi ogni animale possa diventarne oggetto. Elefanti, cavalli, capre, ma anche criceti, pappagalli e canarini hanno suscitato negli esseri umani amore e struggimento. La morte di un pesciolino rosso o di un fringuello può provocare nei bambini, ma anche negli anziani, un trauma che li rende d'improvviso consapevoli delle corrispondenze che ci sono tra amore e morte. Ci sono uomini che hanno rischiato la vita per salvare il loro amato pitone da una casa in fiamme. Che qualcuno si tuffi in acque gelate o impetuose per trarre in salvo il proprio cane, è un evento quasi all'ordine del giorno. Per molti di noi sono i cani a incarnare la follia della devozione umana assoluta. I gatti sono un altro mondo. Vuoi ai piedi di Richelieu, vuoi nelle fattezze della Mitsou di Colette o di quelle dello splendente Snowball sulla scrivania del mio traduttore francese, rispondono al nostro affetto con ironia, con attento distacco. C'è qualcosa nei loro occhi antichi che scorge nel nostro amore un'ombra di ridicolo. Riusciamo invece ad amare i cani con ogni singolo nervo e con ogni singola fibra del nostro essere. Il loro aspetto può diventare il talismano di un mutuo riconoscimento. Sembrano rispecchiare con misteriosa prevegenza la loro e la nostra morte incipiente. Tendiamo l'orecchio e riconosciamo il passo del nostro cane, il suo abbaiare, il suo ringhiare nel dormiveglia come facciamo con il battito del nostro cuore. Quando il nostro cane muore, la nostra esistenza si spezza. La casa diventa vuota. La sua coperta, la ciotola rimasta lì sono una vista insopportabile. Trovo molto interessante che questa circostanza sembri essere sfuggita in Shakespeare al registro altrimenti onnicomprensivo di tutte le reazioni umane.

Implicito in questo amore è un inquietante paradosso. Ci sono persone, e probabilmente sono tante, che vogliono più bene agli animali che agli esseri umani. È una verità che raramente viene messa in discussione. La malattia o la morte di un animale può indurre un'intensità di emozioni che va oltre quella determinata da una malattia umana. Nel mio caso, il dolore degli animali, anche se non avviene sotto i miei occhi, ha il potere di oscurare la mente. Nel suo bel libro sulle tigri, Ruth Padel, poetessa e viaggiatrice, racconta delle urla di un boa constrictor che viene spellato vivo. Volesse iddio che non avessi mai letto quel passo. Turba i miei sogni di notte e di giorno. Voler più bene agli animali che agli uomini è forse la prova dell'esistenza di un disprezzo viscerale, anche se non dichiarato, per la disumanità dell'uomo, per la sua «bestialità». Si intuisce che gli animali probabilmente possiedono una dignità, una fedeltà e una resistenza al dolore e all'ingiustizia negate a tutti tranne che a un esiguo gruppo di donne e uomini. Questo potrebbe spiegare l'inquietante fatto che uomini con un temperamento dispotico e odioso dal punto di vista ideologico, provino un amore particolarmente intenso e grande compassione verso gli animali. Non si tratta di tipi raccomandabili: Caligola e il suo cavallo; Wagner e il suo terranova; il crollo psichico di Nietzsche alla vista di un cavallo frustato; Hitler in lacrime, se la leggenda è attendibile, quando il suo amato pastore alsaziano Blondie dovette essere abbattuto nell'inferno del bunker. Ho tutte le ragioni per ritenere di essere sul piano fisico un codardo, un mandarino borghese che prova repulsione e timore davanti alla violenza. Eppure so che se il mio cane fosse minacciato dal pericolo, se qualcuno gli facesse del male, la mia rabbia, il mio impulso a intervenire potrebbe rivelarsi omicida. Se i torturatori si scagliassero contro mia moglie o i miei figli, urlerei loro di tenere duro e mi sforzerei di fare lo stesso. Se picchiassero il mio cane o gli cavassero gli occhi, crollerei immediatamente e tradirei tutti. In queste verità non c'è niente di bello. Rivolgono una sfida alla ragione e a quella che dovrebbe essere la gerarchia dell'amore umano. Sollevano questioni che riguardano le instabilità primordiali, la sopravvivenza di affinità e premesse zoologiche che minano la nostra fragile natura umana. Sono pur sempre verità. Condivise, ho il sospetto, da molti di noi, più di quanto non si ammetta

apertamente. Odisseo dice addio a Penelope non molto tempo dopo il suo epico ritorno a casa. Sarebbe ripartito lo stesso da Itaca se il suo cane Argo fosse stato ancora vivo?

Ci travolse una calda tempesta di neve. I miei due figli più piccoli avevano visto delle foto di un old english sheepdog, noto anche come bobtail, in un supplemento domenicale. Giustamente mia moglie aveva fatto presente che un cane di quella razza sarebbe stato troppo grande per la nostra casa, che il suo pelo folto avrebbe richiesto di essere spazzolato continuamente e che in tutta quella creatura c'era qualcosa di assurdo che ricordava una vignetta di James Thurber. Dovevamo prendere in considerazione qualcosa di più sensato. Che cosa c'era che non andava nei golden retriever? Per puro caso, un allevatore di old english sheepdog abitava solo a qualche isolato di distanza da noi. Che cosa ci costava dare un'occhiata? Eravamo seduti lì da loro quando la porta del salotto si spalancò. Ci ruzzolarono addosso cinque mostri festosi. Mio figlio e mia figlia squittendo deliziati si ritrovarono sommersi in uno scompiglio di peli grigi, bianchi e azzurrognoli, di nasi neri come la pece e di improbabili zampe. Il patriarca, un certo Markus, si era sistemato in grembo a mia moglie. Occhi come perle nere, un turbinio di affetto imperioso, che vanificava ogni principio darwiniano della sopravvivenza del più adatto o delle nicchie adattative. Infine questa fantastica ghenga, che comprendeva tre generazioni, si sistemò ai nostri piedi e fissò lo sguardo su di noi. Come potevamo anche solo prendere in considerazione qualsiasi altra razza? Le guance di mia moglie erano rigate da lacrime di riso e di assenso.

Arrivò il cucciolo. Era così piccolo, così traballante sulle sue zampe pelose che riusciva a malapena a coprire la distanza tra i nostri figli quando si mettevano in ginocchio chiamandolo in giardino. Qualche settimana dopo, tornando a casa, scoprimmo che la porta del giardino casualmente non era stata chiusa bene. Il cucciolo era scappato? Non dimenticherò mai l'assoluta angoscia nella voce di mia moglie, la sua pena mentre chiamava a voce alta il suo nome. Dopo pochi minuti che sembrarono interminabili, dal buio spuntò correndo il batuffolo bianco.

Rowena, lady Rowena (sir Walter Scott aveva un ruolo importante nelle letture che facevamo a David e Deborah) raggiunse uno splendore regale. Le sfumature di grigio, di bianco, i tocchi grigio blu risplendevano perfino al chiaro di luna. Ci ammaestrò alla perfezione. Un old english sheepdog è presente, con gentilezza o esigente altezzosità, venticinque ore al giorno. Le parole non riescono a rendere i modi in cui perfino il suo sonno conferisce alla casa un caldo brusio, una pervasiva intensità di presenza. Rowena ci ha insegnato che il ciuffo di peli che pendeva dalla sua zampa non era una ferita aperta – ovviamente ci eravamo precipitati dal veterinario in uno stato di totale allarme – ma semplicemente fango congelato. All'epoca in cui insegnavo all'estero e facevo il pendolare, si rattristava e si risentiva alla vista della mia valigia e si precipitava verso la porta di casa in uno stato di esaltazione all'ora in cui partivo dall'aeroporto di Ginevra per tornare a casa (gli esseri umani emettono odori di aspettativa). Separarsi ha un suo profumo. Gli antenati di lady Rowena erano i cani da lavoro che badavano al bestiame sulle alture del Galles. Ma le mucche dall'aria mesta in cui ci imbattevamo durante le nostre passeggiate lungo il Cam le incutevano una certa paura. Le gradazioni dei suoi atteggiamenti quando incontrava gli altri cani variavano a seconda delle gerarchie, come se fossero uscite dall'Almanacco di Gotha. Riconosceva come suo pari un regale setter irlandese, mentre mostrava un riguardo leggermente altezzoso nei confronti del labrador dall'aria intelligente che abitava in fondo alla strada. I cagnetti ringhiosi, gli sporadici pastori irlandesi e i cocker suscitavano in lei, chi più chi meno, un benevolo disprezzo. I cani soffrono di incubi: Rowena tremava nel sonno, si svegliava disorientata e si accucciava vicino a me per trovare conforto. La più lieve afflizione poteva gettarla in un manifesto stato di malinconia. Non c'è creatura di dio sulla terra più abbattuta di un bobtail che

soffre o che non si sente capito. Una volta, e solo una volta, le prenotammo un posto in un canile. Rowena si distese sul vialetto di accesso che portava al cancello del canile e non si mosse più. Io e mia moglie ci fissavamo l'un l'altra sopraffatti dal senso di colpa, i miei figli scoppiarono a piangere e la vacanza programmata finì lì. Non dimenticherò mai lo sguardo di disapprovazione e perdono con cui la cagna risalì in macchina. Di solito questa razza, che esige molte cure, non arriva oltre i dieci o i dodici anni di età. Mia moglie, che non aveva mai posseduto un quadrupede di nessun genere, si trasformò in un'istruttrice estremamente perspicace ed esperta (è anche una brava storica, ma quella sembra una cosa normale!). Rowena visse fino a sedici anni. Quando, durante un'uscita pomeridiana, ci fece capire che le forze la stavano abbandonando, dovemmo farla abbattere. Tutto il mio coraggio mi abbandonò. Zara restò con lei per assisterla mentre si addormentava. Dopo di che ci sedemmo in macchina travolti dal dolore. Era crollato un mondo.

Raccogliemmo Jemima tra i rifiuti nel Gloucestershire. Perfino da cucciola l'eleganza, la nervosa vivacità dei suoi movimenti era inconfondibile. Ma era stata allevata troppo al chiuso. Qualunque rumore, ogni incontro inaspettato la spaventava. Era capricciosa, quasi felina nei suoi umori e nei suoi affetti. Schizzinosa nel mangiare. I vari tentativi di far accoppiare Jemima si rivelarono un fiasco con sfumature quasi comiche. Sembrava considerare tutta l'operazione dall'alto della dignità del suo temperamento mercuriale. Quando scuoteva la testa, sembrava uno di quei palpitanti segugi araldici dipinti da Pisanello. Le volevamo bene ma non riuscimmo mai a vincere l'impressione che Jemima fosse un'ospite, un essere di passaggio uscito dalla sfera delle creature fatate che ci era accessibile solo in parte. Non arrivò alla vecchiaia.

Se la parola «dolcezza» ha un significato, lo devo a Lucy. Era un cane da soccorso, di taglia piccola ma dal cuore sconfinato. Probabilmente aveva conosciuto il male prima di venire da noi. La sua pezzatura era di un colore delicato, con soffici ciuffi di beige. La sua gioia per aver trovato una buona sistemazione era evidente. Non ho mai conosciuto un animale dall'indole più gentile e più desideroso di adattarsi. Andava matta per i bambini e loro per lei. I rumori forti la facevano sobbalzare (Jemima si adombrava in maniera violenta per lo sbatacchiare metallico dei camion e dei bidoni della spazzatura). Nella compatta struttura di Lucy non c'era ombra di aggressività, non un moto di ostilità nel suo essere luminoso. Ci lasciò serenamente nel sonno, la zampa piegata nella sua classica postura di benvenuto.

Mentre scrivo, Ben regna. Domina la nostra vita quotidiana. Primo maschio dopo le nostre tre femmine, ha la forza e lo scatto di un leone. Impossibile tenerlo al guinzaglio quando si lancia all'inseguimento di gatti, scoiattoli o cornacchie gracchianti. Ben è come un mafioso che esige rispetto e non esita a mostrare i suoi denti a scimitarra. Eppure finora si è dimostrato il più affettuoso del gruppo. Sempre pronto a salire in grembo, a porgere la sua zampa pelosa in segno di saluto o per fare una carezza. Completamente a suo agio con chiunque incontri o si presenti alla porta. Abile profittatore di ogni nostra debolezza, baratta la scarpa, la pantofola che trafuga in cambio di un biscotto e si fa prendere dal malumore se sullo sfondo del suo sonnellino serale non sente la televisione. Ben è dotato di un orologio interno infallibile: rispetta le ore scelte per le sue abitudini con estrema precisione, sia all'ora di pranzo sia quando fa buio. I suoi gusti in fatto di musica sono molto selettivi. Le bande di ottoni lo fanno sobbalzare e manda un ringhio profondo alle prime note del *Bolero* di Ravel. Haydn lo tranquillizza, e così la musica strumentale barocca di qualsiasi tipo. Poiché è apparso in fotografie e ritratti fatti durante le interviste e ha abbellito la copertina di una prestigiosa rivista letteraria, Ben gode di una certa notorietà. È stato descritto come «il carismatico *Monsieur Ben*» (Lucy sarebbe andata a nascondersi). Pare perfettamente consapevole del suo status. Questo determina forse il suo comportamento

autoritario nei confronti degli altri cani. I cagnolini da salotto, i terrier in miniatura, i botoli ringhianti non fanno che stimolare un suo certo minaccioso disprezzo. Si sono verificati alcuni incidenti (il giovane agente di polizia venuto per le indagini si sciolse a contatto con il provvidenziale abbraccio di Ben). Tuttavia il centro del suo interesse non sono i cani. Sono i loro padroni, su cui si getta con grandi balzi. Ben fa affidamento sul fatto di essere irresistibile e di rado rimane deluso. I fuochi artificiali e il tuono sono il suo assillo, ma la visita natalizia dell'Esercito della Salvezza, nonostante la marcia scalpitante, è occasione di gioia reciproca. Ben è oltremodo esigente. Quando lo lasciamo a casa da solo anche per poco, il suo sguardo di aperta riprovazione trasformerebbe Medusa in pietra. Legge ogni nostro umore mimandolo a modo suo e ricambiando i nostri dolori o le nostre felicità. Ci riempie le giornate. So che anche Ben ci lascerà tra non molto. Ora come ora non posso nemmeno concepire di stare senza di lui.

Su questi quattro miei amici intimi mi sarebbe piaciuto scrivere un libro illustrato. Trasformare gli animali in megafoni per le voci umane come hanno fatto Esopo o La Fontaine non è difficile. Inventare un Babar o un Bambi. Ma è estremamente difficile rendere plausibile quanto noi riusciamo a intuire dell'identità profonda di un animale, della visione che ha di noi. Avevo sperato di scrivere una serie di favole per le mie due nipotine. Ci sarebbe stata una bottega dei sogni in cui Rowena, Jemmy, Lucy e Ben si sarebbero dati convegno nelle lunghe notti per mangiare, senza mai sentirsi male, una quantità di cioccolatini capace di riempire l'intera grotta di Aladino. O un giardino fatato di cui *loro* sarebbero stati i padroni. Speravo di convincere la mia Rebecca e la mia Miriam, e anche un po' me stesso, che dopo la morte c'è un'arcadia in cui tutti saremo riuniti. Coloro che sono riusciti a scrivere storie come queste, che hanno sentito fischiare il vento tra i salici e mormorare i lupi, rappresentano tutto sommato delle eccezioni. Sono scrittori di genio (Jack London, Rudyard Kipling, Virginia Woolf, Colette). Il bambino è sopravvissuto dentro di loro, insieme a un'invidiabile capacità di estraniamento. Difficilmente posso entrare a far parte del loro novero.

Ma sono convinto che la crudeltà, la brama, la rapacità territoriale e l'arroganza dell'uomo superino quelle del regno animale. Il nostro maltrattamento degli animali, le insensate ecatombi a cui facciamo ricorso come durante il panico per l'afta epizootica, sono sintomatici di una cecità o di un'indifferenza da despoti. Non c'è, come ho già detto, un angolo della terra in cui ogni giorno e a ogni ora gli animali non siano picchiati, fatti lavorare fino a morire in modo orribile, uccisi nella caccia per divertimento (la parola in inglese per indicare la caccia, *game*, la dice lunga a questo proposito). È come se l'uomo fosse ossessionato dalla volontà di cancellare le vestigia rimaste di un eden perduto. Esse sembrano riportargli alla mente in modo insopportabile una sorta di perdita dell'innocenza, della comunanza universale. Fino a quando umilieremo e massacreremo gli animali, fino a quando ci rifiuteremo di leggere nei loro occhi i segnali di premonizione e di sofferenza, la nostra politica dell'odio e la distruzione reciproca non avranno fine. Forse siamo ancora in tempo. I disastri naturali sembrano moltiplicarsi: maremoti, eruzioni vulcaniche, terremoti, frane micidiali e colate di fango. È come se la terra, abusata e devastata, si ribellasse. Come se il mondo organico di cui gli animali sono una componente così essenziale, si fosse stancato del dominio distruttivo e rapace dell'uomo. Dove le fabbriche inquinanti sono state chiuse, nel nord del New England, le foreste hanno ricominciato a crescere. I rapaci nidificano sui cornicioni dei nostri grattacieli. Il cinghiale, un tempo preda dei cacciatori fino quasi all'estinzione, ora grugnisce nei boschi d'Europa. Nell'Hudson sono stati avvistati dei salmoni.

Sono consapevole di quanto possano essere confuse e irrazionali queste mie convinzioni. Io certo mangio carne. Traggo beneficio dai progressi della medicina che si avvalgono di esperimenti sugli animali. Senza dubbio nell'amore che ho provato per i miei cani negli ultimi trent'anni c'è una vena di sentimentalismo, un

pathos autoindulgente. Il mio dolore per la perdita di questi miei buoni compagni è per certi versi più acuto, dura più a lungo di quello che provo nei riguardi di tutti gli altri, tranne che per un esiguo gruppo di intimi. Questo può stare a indicare un difetto emozionale, un'immaturità della mia psiche. Può avere a che fare con la disperazione del bambino per la perdita del suo orsacchiotto di peluche. Se dopo la mia morte avrò qualcosa da lasciare in eredità (e ne dubito), sarebbe giusto che andasse, ma con tutta probabilità non sarà così, ai poveri o a protezione dell'infanzia; andrà invece agli istituti per l'addestramento dei cani-guida per i ciechi. Sono creature magnifiche. Hanno bisogno di case di riposo. Non vado fiero di queste mie scelte: per me, forse in modo indifendibile, non sono negoziabili. Sono quanto di meno ebraico c'è in me?

Scrivere il mio «libro degli animali» avrebbe richiesto non solo grandi capacità psicologiche e narrative. Sarebbe stata necessaria un'impetosa introspezione. Non ne ho avuto il fegato.

7. PETIZIONE DI PRINCIPIO

Coloro che sono tanto generosi da interessarsi al mio lavoro o che si sono dimostrati ostili a esso mi hanno spesso rivolto la stessa domanda. Dopo aver letto i miei libri, durante i miei seminari, alla fine di una conferenza, con esitante cortesia o con aria di rimprovero mi chiedono: «Qual è la sua posizione politica? In tutti i suoi scritti sulla storia e sulla cultura, sull'istruzione e la barbarie, come mai non c'è nessuna professione di ideologia politica? Da che parte sta veramente?». Capisco che questa obiezione e il *malaise* che esprime sono legittimi. Cosa ancora più spiacevole: io stesso sono incerto su quali siano le radici psicologiche del mio essere reticente ed elusivo sulla questione. I fatti esteriori sono abbastanza chiari: non sono mai stato politicamente attivo in nessun momento della mia vita, né mi sono iscritto a questo o a quel partito. Nessun programma politico, nessun movimento di parte si è conquistato il mio sostegno, per quanto irrilevante questo possa essere. Non ho mai votato alle elezioni, né locali né nazionali. L'unica eccezione alla mia astensione è rappresentata dall'angoscia da me dichiarata per il sionismo e per alcune posizioni politiche di Israele, di cui ho parlato in un capitolo precedente. Per il resto, la mia condotta, i miei scritti, la mia attività di insegnamento sono stati quelli di una persona che Aristotele avrebbe definito un «idiota», cioè l'uomo che resta a casa propria, che rifiuta di farsi coinvolgere nelle faccende e nelle responsabilità della città, pur rendendosi conto che questo suo diniego, questa sua adesione al privato permette, e in un certo senso giustifica, l'accesso al governo, alle cariche pubbliche di chi è autoritario, corrotto e mediocre. Scegliendo di stare «chiuso in casa», l'uomo, o negli ultimi tempi anche la donna, che rifiuta qualsiasi partecipazione al processo politico è, in sostanza, un voyeur. Delle forze che in gran parte danno concretamente forma alla sua esistenza, fa uno sport di cui si limita a essere spettatore. A rigore, solo l'eremita si è conquistato il diritto a un simile distacco. Solo la solitudine può considerarsi extraterritoriale rispetto alla collettività. Ma perfino in quel caso ci sono ambiguità e delle contaminazioni, che sono state esposte in un classico come il *Walden* di Thoreau. La *polis* non è mai lontana. Montaigne sarebbe diventato sindaco di Bordeaux.

Quale miopia, quale impulso autistico mi ha portato a considerare ogni collettivo, fosse esso un comitato o una folla, un'accademia di studiosi o una squadra sportiva, intrinsecamente sospetto? Quale arroganza preventiva o *acedia* ha fatto di me un «inassociabile» e mi ha convinto che se gli altri sono d'accordo con me, vuol dire che sto dicendo delle banalità o delle cose insensate? Come mai ho deciso di rifiutare di aggiungere la mia firma a manifesti programmatici, appelli, proteste con le cui idee e istanze in gran parte concordo? I grandi maestri dell'isolamento, un Kierkegaard o un Nietzsche o un Wittgenstein, hanno i loro motivi. Ma che dire di uno come me, profondamente consapevole del paradosso che il meccanismo politico a cui non vuole partecipare garantisce molto spesso la possibilità e l'incolumità a questo suo rifiuto? Sia la democrazia sia la dittatura, ognuna secondo i propri parametri, consentono la passività.

Quel che posso supporre è che ci siano stati motivi contingenti e autobiografici. Cresciuto sotto la folle minaccia del fascismo e del nazismo, sono stato presto convinto dal lucido presentimento di mio padre che l'utopia del socialismo e del marxismo-leninismo sarebbe sfociata – e rapidamente – nella schiavitù, e perciò fin dall'inizio ho avuto nei confronti del politico un atteggiamento circospetto. Tale circospezione era rafforzata dalla condizione vagabonda del giudaismo, dalla sensazione di essere un ospite provvisorio, addirittura non gradito, che ho

tratteggiato in precedenza. Un ospite deve intervenire nelle beghe di famiglia? Si aggiunga a questo l'atteggiamento ironico che mio padre assumeva nei confronti delle procedure elettorali. Era lui a citare ripetutamente la massima di Goethe che una «canzone politica è una canzone volgare» (*ein garstig Lied*). Eppure proprio questi fattori avrebbero dovuto indirizzarmi verso un appoggio appassionato alla «società aperta», alle istituzioni democratiche e liberali come quelle che trovai e di cui mi avvantaggiai quando mi rifugiai negli Stati Uniti e quando completai i miei studi in Inghilterra. Proprio la mia consapevolezza delle derive totalitarie e la mia marginalità ebraica nella diaspora avrebbero dovuto fare di me un ardente difensore della democrazia e della sua tolleranza, o piuttosto di un certo tipo di socialismo democratico, diciamo, di modello scandinavo. E invece io rimasi quasi del tutto in disparte. L'altezzosa frase che usa Dante è «far parte per sé stesso». Come mai?

Quello che sento come fondamentale è un'ossessione per la privacy. Per definizione la causa e l'impegno politici sono pubblici, *res publica*. Il politico è essenzialmente la negazione del privato, anche se lo si potrebbe considerare l'intelaiatura che lo rende possibile. Un'avversione quasi patologica alle restrizioni della privacy della vita moderna – siano esse le calcolate indiscrezioni della psicoanalisi, le indagini invasive della burocrazia, l'esposizione delle intimità corporee sui mass media, il gusto della confessione in letteratura e nei rapporti sociali – mi ha ossessionato a lungo. Quando mi imbatto in essi, i *reality show* che impazzano in televisione mi danno la nausea. I questionari, i documenti ufficiali da riempire, le volgarità dilaganti degli intervistatori e degli inquisitori, le candid camera e l'abbaiare del telefono mi sembrano l'incubo scatenato dalle tecnologie dell'informazione. Non vanno dimenticati quali siano i vari significati del termine «informatore». In nome dell'efficienza clinica, della sicurezza nazionale, della trasparenza fiscale, le nostre vite private vengono scrutate, registrate e manipolate. Di pari passo le arti della solitudine, della cauta discrezione, di quel silenzio inviolato che Pascal poneva al cuore della vera civiltà e dell'età adulta, sono sfiorite. È stato calcolato che un passante qualsiasi nelle strade del centro di Londra viene ripreso in media circa trecento volte da telecamere di sorveglianza nascoste. Rendere pubbliche le mie convinzioni politiche – ammesso che possano interessare a qualcuno – mi è sembrata una fondamentale violazione della privacy. Lo spettacolo politico e la sua retorica, non importa se democratici o totalitari, hanno una certa parentela con una colonia nudista. Ma come può esserci una politica privata (la domanda si collega in maniera inquietante alla critica di Wittgenstein al «linguaggio privato»)?

Quale significato si attribuisce alla proposizione che tutti gli uomini e le donne nascono uguali, che è l'assioma di cui la democrazia fa il suo punto fermo? Oggi l'inseminazione artificiale, la clonazione e altre tecniche genetiche in rapido sviluppo violano perfino questa problematica ovvietà biologica. È da un punto di vista teologico che tale convinzione può essere giustificata. Creati a immagine di Dio, qualsiasi cosa questo possa significare, tutti gli esseri mortali sono uguali davanti a Lui. Essi sono sempre, quale che sia il loro status nel mondo, di infinito e uguale valore ontologico. A Lui solo spetta una valutazione finale. È anche possibile affermare razionalmente che noi tutti siamo o dovremmo essere uguali davanti alla legge. A dire il vero, e dai primordi della storia documentata in poi, questa affermazione è stata un'utopistica finzione. I fortunati, i potenti, i ricchi non si sono mai trovati davanti lo stesso apparato legale dei poveri e degli umili. La legge, per quanto draconiana o illuminata, è costellata di compromessi e di ingiustizie. Le persone istruite, quelle ben consigliate, quelle che sanno parlare, acquistano una conoscenza della legislazione e ne approfittano, mentre i poveri e chi non si sa esprimere non può farlo. Nondimeno, le aspirazioni e gli ideali di giustizia mantengono in astratto tutto il loro significato. Alcune società si

impegnano con maggiore onestà di altre per raggiungerli. Ma in quale altro ambito, al di fuori del dogma teologico o dei principi giuridici, esiste l'uguaglianza?

Ci troviamo sospinti in questo mondo profondamente ineguale. Nascere nelle zone interne affamate del Camerun è un destino e una «condizione di verità» ampiamente diversi da quelli del bambino nato perfino nelle aree meno privilegiate di Manhattan. Coloro che nascono ciechi o sordi abitano province della vita enormemente differenti da quelle di un individuo «normale». Essere fisicamente disabile è vivere sul piano esistenziale e sotto innumerevoli punti di vista una vita diversa da quella di chi non ha menomazioni (so di che cosa parlo). Le patologie mentali, spesso ereditate, rendono il divario ancora più drastico. Le malattie trasmesse geneticamente sono la dannazione dell'innocente; le capacità, la ricchezza o una posizione particolare ricevute in eredità sono la benedizione dell'immeritevole. La bellezza, una dote perturbante, viene distribuita a caso. Dove sta l'uguaglianza tra i talenti dell'individuo prodigio, siano essi sportivi, intellettuali, performativi, e il balbettio del deficiente? Tranne che in un senso formale, quasi futile, è un'assurda illusione considerare i miei mezzi intellettuali, la mia sensibilità, i miei esiti espressivi pari a quelli di un Platone, di un Gauss o di uno Schubert. Allo stesso modo, è una dichiarazione ipocrita mettere sullo stesso piano le mie risorse e i miei strumenti, per quanto indubbiamente modesti, con quelli a disposizione dell'illetterato, di chi è deprivato sul piano intellettuale o di chi è emozionalmente abbruttito. Che uguaglianza sussiste – anche qui tranne che nella fede religiosa o nella finzione legale – tra una creatura superstruita, privilegiata, spesso con molto tempo libero come me, e il teppista, il tossico, il vacuo fanatico che si trascina negli slum? Come può qualsiasi credo politico fondato sugli assiomi dell'uguaglianza umana non essere altro che un sogno edenico o un autoinganno?

Sulla scala temporale dell'evoluzione e in rapporto all'età del pianeta, l'*homo sapiens* è un traguardo molto recente. Tutta la nostra storia è un battito di ciglia. I limiti e le potenzialità delle nostre risorse mentali e fisiche restano in gran parte ipotetici. Può darsi benissimo, come insegnava Heidegger, che non abbiamo ancora cominciato a capire come pensare nel modo giusto. Può essere che stiamo ancora annaspando alle porte di un incipiente senso di umanità, che finora la nostra esperienza sia stata solo un vago abbozzo. Le prove a questo proposito sono contraddittorie. La nostra specie è incline a un estremo sadismo: tortura, violenta, massakra, umilia. Non sembrano esserci limiti connaturati per i nostri appetiti sessuali: ci sono uomini che compiono abusi e stupri sui bambini. Siamo capaci di cannibalismo e di avidità assassina. Accechiamo, castriamo e seppelliamo vivi inermi prigionieri, in Cambogia come nei Balcani. Alcuni esperimenti hanno dimostrato che, attraverso un sistema di pressioni e ricompense attentamente calibrato, è possibile trasformare un individuo normalmente gentile ed educato in un torturatore. Persone pacifiche si confondono nella sete di sangue del branco e massacrano i vicini di lunga data per ragioni demenziali o poco credibili. In tutte quelle che noi chiamiamo civiltà gli uomini picchiano le donne, schiavizzano i bambini, mutilano gli animali spesso per il puro divertimento, per il piacere di farlo. *La bête humaine*, ho già detto, è una calunnia nei confronti degli animali. Dall'altro lato però, donne e uomini non solo sono dotati di una luminosa creatività intellettuale ed estetica, ma anche di compassione, di altruismo e di spirito di sacrificio. Cedono il proprio salvagente sulla nave che sta per affondare, ritornano indietro nella casa in fiamme per salvare quelli che vi sono rimasti intrappolati, spartiscono il loro ultimo boccone nei campi di sterminio. Sono capaci di eroismo e di lealtà eccezionali, di un senso di solidarietà umana che li porterà ad affrontare una morte sicura. Astruse speculazioni hanno condotto uomini e donne al rogo. La storia abbonda di rivolte senza speranza contro la tirannia e l'ingiustizia sociale. La politica può portare alla ribalta persone di grande spessore

morale. Ci sono stati un Abraham Lincoln, un Gandhi, un Mandela. Soprattutto c'è il mistero dell'amore, della passione disinteressata, del dono di sé senza speranza di ricompensa. Cercare di circoscrivere gli spazi e le varietà dell'amore è come voler fare un indice dell'oceano. Che ci sia un'altra specie che ne sia ossessionata quanto noi, possiamo supporlo solo basandoci su analogie antropomorfe. La somma delle nostre conoscenze sembra dirci che la specie umana è, imprevedibilmente, migliore e peggiore, più bestiale e più evoluta di quanto la conosciamo. Noi siamo, come recita l'espressione famosa, un «legno storto». Ma possiamo risplendere di dignità ed eccellenza.

Questo è il materiale grezzo con cui ogni politica deve aver a che fare. Non c'è altro.

La mia attività di insegnante, di conferenziere, di giornalista mi ha portato in diverse società che allora erano, o sono tuttora, sotto un dominio più o meno totalitario. Tra queste la Cuba di Batista, il Portogallo di Salazar, la Spagna di Franco e il Sudafrica dell'apartheid. Sono stato in Unione Sovietica e nella Cina del dopo Mao. Sono stato ripetutamente invitato a Praga, a Budapest, a Varsavia e a Cracovia, città dove all'epoca il controllo pseudostalinista si esercitava in diversa misura. Ho fatto seminari e conferenze in quella che era la Repubblica democratica tedesca, passando al Checkpoint Charlie da un mondo all'altro nella Berlino divisa in due. Ho intravisto l'assolutismo teocratico in Marocco. Queste esperienze mi hanno suggerito principalmente due ipotesi. Di solito il dispotismo è la punta visibile dell'iceberg. La grande massa della vita continua al di sotto di essa (non ho conosciuto estremismi folli come quello della Corea del Nord). Tranne che nelle ventate di pazzia dittatoriale e di presunto pericolo – i «momenti di Caligola» – la maggior parte della gente comune tira avanti più o meno secondo le proprie abitudini. Negli ambiti consentiti, la produzione scientifica, artistica, intellettuale può andare avanti e perfino prosperare. La ricerca accademica per quanto riguardava la storia dell'arte, gli studi classici, la musicologia o la medicina seguirono durante il Terzo Reich, spesso a un livello molto alto. Una grande mole di cultura musicale, di rappresentazioni teatrali, di ricerca matematica e fisica, di imprese sportive videro la luce sotto lo stivale dello stalinismo. Molto spesso è la censura a infiammare il genio originale. «Schiacciateci pure, perché siamo delle olive», sosteneva Joyce. Sul piano quotidiano, donne e uomini continuano la loro vita normale, toccati solo in modo intermittente dal contesto del dispotismo. Era senza dubbio così durante il regime di Hitler e per lunghi periodi nell'esistenza di tutti giorni sotto Stalin o Mussolini o Franco. Il punto chiave è la vita domestica. Là dove è possibile mantenere uno spazio di «accasamento» e di routine familiare, la psiche resiste. Si abdica dal politico. La mia seconda ipotesi è questa: per la maggior parte di noi le priorità, le cose essenziali determinanti sono la sicurezza nelle strade, un'assistenza sanitaria decente, una solida educazione scolastica per i nostri figli e, soprattutto, i servizi per gli anziani e un sistema pensionistico sicuro. Sono queste le cose che ci aspettiamo dalla burocrazia di uno stato. Dove sono disponibili, il consenso è la scelta più razionale.

Un'esigua minoranza punta più in alto. Si sente soffocare perché le è negata la libertà di parola, quella di spostarsi liberamente, il diritto a pubblicare e a cambiare le cose tramite le elezioni. È fedele a ideali che si ispirano alla giustizia politica e al libero dibattito. Sa che il gulag rappresenta un orribile scandalo. Ma ripeto: queste passioni e aspirazioni fondamentali sono la linfa vitale di pochissimi e difficilmente riescono a toccare le masse. Anzi, suscitano nel complesso della comunità sentimenti di indifferenza o di violento risentimento, una amara beffa, questa, sfruttata da Stalin e da Mao. Il minatore di carbone coccolato dall'apparato statale spaccerebbe volentieri la testa di quella che considera un'intelligenza parassita e smidollata. Questa dialettica manipolata è costantemente funzionale là dove l'antisemitismo cova sotto la cenere con il patrocinio dello stato. Quando scoppia la rivolta, ammesso che scoppi, quando «crollano i muri», difficilmente i

motivi sono quelli della libertà intellettuale e artistica. Non sono neanche quelli di un insistente desiderio di partecipazione a un processo parlamentare. Sono quelli generati dalla rabbia, dal disgusto per la corruzione e l'inefficienza della casta dominante. Il contratto sulla sicurezza è stato infranto. C'è penuria di cibo, le case sono rimaste senza riscaldamento, i trasporti non funzionano, soprattutto non vengono più assicurate le pensioni. Per colmo di ironia, è dopo le «rivoluzioni di velluto» e i loro entusiasmi, è dopo la liberazione che prende piede la nostalgia. Il vecchio ordine dispotico aveva i suoi aspetti infernali, ma garantiva la piena occupazione, l'assistenza sanitaria gratuita e una vecchiaia dignitosa. Queste vengono spazzate via dalle nuove libertà del libero mercato. I giornali ora hanno la possibilità di pubblicare tutte le notizie che vogliono, non importa se di qualità o spazzatura, fiorisce la mafia imprenditoriale, ma non c'è lavoro, l'emigrazione sembra il solo futuro possibile e la vecchiaia è diventata un incubo. Il pendolo che oscilla in direzione di una memoria esacerbata è evidente nella Germania dell'Est e in Ucraina. Perfino i terrori staliniani riescono a dare adito a rimpianti.

In teoria i pregi della democrazia sono innegabili e perfino il dispotismo paga un tributo ipocrita a questo termine. Consistono nelle libertà del diritto di voto, costituzionali e legalmente garantite. L'esercizio del potere è condiviso e vincolato dall'approvazione e dalla partecipazione. Gli ideali democratici rendono possibile non solo il dispiegarsi delle potenzialità individuali ma, in società dotate di mezzi materiali, un avanzamento senza precedenti degli standard di vita, della creatività scientifica e tecnologica. Le dinamiche della mobilità sociale, dell'investimento nell'istruzione, nei progressi della medicina costituiscono il «dramma pacifico» – penso a un passo delle *Leggi* di Platone – della democrazia. Per quanto ci possano essere battute d'arresto a seconda delle realtà locali, la scala mobile delle opportunità punta ronzando sempre verso l'alto, generazione dopo generazione. La condizione dell'uomo comune sarà più ricca, più sicura, domani godrà di maggiori possibilità di scelta di quante ne abbia oggi. «La felicità è essere vivi in quell'alba» fu la testimonianza di Wordsworth quando in Francia scoppiò la rivoluzione. Ma chi negherebbe che i problemi seri persistono? Che le realtà sociali spesso sono gravemente al di sotto della promessa democratica? Perfino negli Stati Uniti milioni di persone restano povere e sono escluse dalla rete di sicurezza dell'assicurazione sanitaria minima. Le elezioni troppo spesso sono fantomatiche. Un terzo dell'elettorato con diritto di voto è bastato per scegliere un presidente degli Stati Uniti. Concorrere per una carica pubblica richiede un'enorme ricchezza. È un'attività aperta solo a pochi e, fin troppo di frequente, a coloro che si lasciano corrompere. All'interno del legalismo allignano anomalie sadiche: dopo più di vent'anni passati nel braccio della morte, un detenuto cieco e disabile viene giustiziato con tutti i riti del caso. L'egualitarismo, come ho già detto, può ridurre l'istruzione di massa a una finzione. All'interno delle democrazie parlamentari, che siano gli Stati Uniti o quelle dell'Europa occidentale, le tensioni razziali e le discriminazioni si rivelano di difficile gestione. Però nell'ordinamento democratico queste debolezze sono soggette a contestazione, ad aperta critica, a potenziali correzioni. Nessun'altra teoria o pratica politica reca al suo interno i mezzi istituzionali per un cambiamento in positivo. La schiavitù è stata abolita, così come in molte nazioni democratiche è stata abolita la pena capitale. La democrazia rende omaggio in modo incomparabile alle speranze dell'uomo. Solo un pazzo non capirebbe e non valuterebbe questo in tutta la sua profondità.

Eppure. Tra la democrazia e i vertici della vita dello spirito possono esserci intrinseche incompatibilità. La democrazia e l'impegno nei confronti della maggioranza suonano la loro fanfara per l'uomo comune. Il cui dio è, quasi ovunque in tutto il pianeta, il calcio. La fede dell'illuminismo e il migliorismo del XIX secolo nel ritenere la scolarizzazione di massa la strada certa che avrebbe portato al progresso culturale, alla saggezza politica, si sono rivelati ampiamente illusori. Il perseguimento della giustizia sociale ha livellato verso il basso. Persino

durante il terrore staliniano avevano resistito il prestigio del sapere, di una formazione quasi talmudica, e l'impegno, spesso traumaticamente brutale, per la supremazia delle idee nelle faccende umane. Oggi, nelle democrazie occidentali basate sul consumo di massa e sui mass media e nei paesi in via di sviluppo, non è più possibile separare il liberalismo politico e il governo rappresentativo dal capitalismo. Sono stati fatti intensi sforzi per trovare una «terza via». Un capitalismo umanizzato e socializzato è prevalso in maniera sporadica nei contesti particolari e bucolici della Scandinavia e della Svizzera. Ma nelle democrazie pluralistiche mature l'*imperium* è quello del denaro. Le relazioni di potere sono, più o meno scopertamente, nel senso proprio e neutrale del termine, quelle della plutocrazia. Il denaro vi trionfa nella sua crassa onnipotenza e si infiltra in ogni crepa dell'esistenza pubblica e privata. La venerazione per il giocatore di calcio, l'idolatria per la pop star, l'ostentazione del *tycoon* sono il riflesso della loro folle ricchezza. Nello stesso tempo il disprezzo, l'indifferenza nei confronti delle passioni e della creatività intellettuali, laddove queste non si presentano come remunerative, sono perfettamente consoni alle gerarchie finanziarie. Il pittore viene preso sul serio quando il battage pubblicitario dei media attribuisce alla sua opera un valore pecuniario. Nella borsa valori dei personaggi storici più quotati, una recente indagine piazza Shakespeare e Newton ben al di sotto di David Beckham e Madonna. La corsa alla ricchezza, i sogni e l'invidioso timore reverenziale che suscita, esercitano una pressione sulle vite private perfino nella sfera più intima (questo contagio demoniaco è messo in scena da Balzac e da Ezra Pound con *Usura* nei *Cantos*). I rapporti all'interno del nucleo familiare borghese, i giochi dell'amore e del sesso sono saturi di intenzionali o imperscrutate motivazioni finanziarie. Si consideri la monetizzazione, la distorsione verso un significato puramente materiale assunto dalla parola «valore». Qual è il «valore» di un fallito? Qui Marx ha visto più nel profondo di Freud. La coercizione che lo stato di polizia esercita nei confronti del pensiero e dell'arte è veramente spaventosa. Eppure, in ultima analisi, è possibile che il danno compiuto non sia maggiore di quello provocato dall'assolutismo del mercato di massa. La libreria di qualità, la «piccola rivista», gli ambiti esoterici o minoritari nell'insegnamento e nella ricerca accademica, le incisioni musicali di etichette d'avanguardia sopravvivono, se va bene, solo perché tollerati e grazie alla generosità dei privati (ammirevole negli Stati Uniti, spesso altrove fatta controversia e in modo sprezzante). La censura che il profitto impone sui media è distruttiva, addirittura forse più di quella del dispotismo politico. La democrazia populista e tecnocratica si è trasformata nel diritto a far soldi e ancora più soldi, al di là di ogni necessità razionale o dignità umana. Da qui la disillusione spesso violenta dei giovani e la loro crescente astensione dal processo civico. Lenin sapeva per lo meno che un migliore impiego dell'oro sarebbe stato farne delle tavolette per i cessi.

Le mie idee politiche sono la privacy e l'ossessione intellettuale. Si basano sull'antichissimo appello di Dante a cui dà voce Ulisse: «Fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza», dovunque esse possano condurre, a qualsiasi costo personale o sociale. Può essere che una convinzione di questo tipo sia per certi aspetti patologica e autoindulgente. Il pensiero intransigente, l'immersione nell'arte e nella scienza sono, o possono diventare, cancri dello spirito. Riducono la giustizia sociale a «una piccola giustizia». Troppo spesso si sentono a proprio agio nell'oscurità della nostra condizione. Al contempo però mi sembrano legittimare l'uomo, generare una sua ascesa discontinua al di fuori del disumano. Tutto quello che io spero da qualsiasi regime politico è che consenta uno spazio di respiro per queste ossessioni, uno spazio per ciò che può non essere utilitaristico o vantaggioso per la collettività. Che rispetti il dissenso, anche dal denaro. Spero in una sorta di protezione per quelle sfere private ribelli del «far parte per sé stesso». Che ogni possibile porta sia spalancata per chi ha talento. Nel migliore dei casi, mi considero un anarchico platonico.

Come biglietto della lotteria non è certo quello vincente.

Nei circoli raffinati ogni domanda diretta che riguarda le convinzioni religiose personali o la loro mancanza, è stata a lungo considerata una grossolana invadenza. Su questo punto alla privacy era concesso un luogo riservato. Un'inibizione salutare che riconosce la verità di un fatto, cioè che quando si tratta di sentimenti religiosi le persone più sincere finiscono per farfugliare o per fare ricorso a un linguaggio che appartiene alla preistoria della ragione. Anche in questo caso le convenzioni sono radicalmente cambiate. La discrezione è diventata un fatto antiquato. L'esposizione pubblica, la confessione stanno diventando la materia prima del gossip, soprattutto per quanto riguarda il sesso (le correlazioni tra questi due esibizionismi sono al contempo strane e difficili da analizzare). Come ho già fatto notare, una politica privata è probabilmente una contraddizione in termini. La sfera del religioso mi pare una cosa del tutto differente. Sia nell'affermarla sia nel negarla, essa incarna, o dovrebbe incarnare, il punto più intimo, il luogo sacro in cui la coscienza non ha più mascheramenti e dovrebbe essere protetta nel santuario inviolato dell'io, perfino là dove esso è vuoto, dove è abitato da quel vuoto attivo e vibrante che era quello del Sancta Sanctorum nel tabernacolo. Se c'è qualcosa che ha diritto a un'ultima privacy, a essere recintata nel cuore e nella mente, è senza dubbio la fede personale, mentre matura in direzione del solipsismo della morte o del suo rifiuto. Pubblicizzare, nel senso diretto del termine, è un'irrimediabile svalutazione, uno striptease di ciò che in mancanza di un nome migliore chiamiamo «anima», della carne viva e del nocciolo del nostro labirintico essere. Mette in scena, almeno così ho sostenuto, un vistoso paradosso: un'autoviolazione, uno stupro dell'io. Quale nudità è più volgare (mentre scrivo queste righe, in televisione scorre una gara di masturbazione).

Questa indiscrezione per di più viene banalizzata, resa falsa dal mero processo dell'espressione verbale. Dall'essere rivestita di parole, anche dove queste parole sono poeticamente e filosoficamente ispirate, anche dove canta il pensiero. È ai vertici del discorso religioso, dell'argomentazione teologica o metafisica, è dove la metafora, l'allegoria, il simbolismo e l'analogia intessono il loro estatico girotondo, come nel *Paradiso* di Dante o nei *Salmi*, che il linguaggio picchia contro i suoi ineluttabili limiti. Nelle mani dei grandi scrittori e dei grandi pensatori, di coloro che riuscirono a dar vita al *Libro di Giobbe*, alle *Confessioni* di Agostino, alla *Commedia* o alle annotazioni di Pascal, nelle mani di un Kirkegaard o di un Hopkins, il linguaggio sembra superare sé stesso, «irrompere» nell'altrimenti inesprimibile. Ma questo autosuperarsi è illusorio. È un meraviglioso effetto della retorica, dell'inventiva stilistica. Riguardo all'esperienza religiosa il linguaggio non può mai dire più di sé stesso. Le affermazioni ontologiche, le celebrazioni del trascendente sono tautologiche. Danno voce a ciò a cui si propongono di dare voce, in una circolarità comunque irradiante (ancora una volta, l'immagine che predomina è quella di Dante, insieme con la sua *reprise* nei *Quattro quartetti* di T.S. Eliot). Per quanto vasti siano i suoi mezzi di suggestione e di figurazione, nessuno strumento linguistico può oltrepassare la portata delle sue risorse lessicali e grammaticali. Queste, a loro volta, sono prodotte e circoscritte storicamente, socialmente, formalmente. Quando si sforza di parlare di «dio», il linguaggio si specchia in sé stesso. Questo spiega l'opaca tristezza che si riesce ad avvertire in profondità perfino nella più esultante delle preghiere. Anche ai loro vertici metafisico-poetici, le espressioni definitorie del divino sono chiacchiera sublime, quella che Heidegger qualificava come *Gerede*. Alle quali, nel corso di prolissi millenni, «i saggi nel sacro fuoco di dio», profeti, salmisti e teologi hanno risposto: «Si può parlare di dio indirettamente, tramite l'immagine e l'analogia, attraverso le deduzioni logiche o l'estasi. Il *mysterium* del linguaggio è stato donato all'uomo perché egli possa proclamare, argomentare, sistematizzare le sue intuizioni religiose e il suo credo. Proprio i limiti di questa donazione testimoniano

dell'impenetrabile "alterità" di dio».

Anche al massimo delle sue sottigliezze, in Tommaso d'Aquino o Maimonide, questa tesi non è niente di più che un'affermazione che si autorealizza. È un sofisma, anche se di tono elevato e profondamente sentito. Le costruzioni metaforiche, le similitudini, le analogie, le prove ontologiche – così seducentemente astute in sant'Anselmo e in Cartesio – ricordano la danza dei dervisci. Precipitano la ragione e il desiderio in uno stato di trance e non possono mai uscire dal perimetro del loro stesso sovradeterminato movimento. Le domande sono quelle che il linguaggio pone a sé stesso, che la mente formula nel suo dialogo interno. Le risposte sono già programmate nel linguaggio stesso, quasi come se fossero nella mappa della corteccia cerebrale. Noi sappiamo la risposta mentre facciamo la domanda, mentre facciamo «una petizione di principio». Come ebbe a osservare quel dialettico rabbinico di Karl Marx: l'umanità pone esclusivamente quelle domande per cui ha già o avrà una risposta. Non abbiamo nulla di nuovo da dire su «dio», anche se nel dire ci può essere una nuova sottigliezza. Le nostre teologie, le nostre liturgie sono varianti combinatorie su temi perenni. Da qui la ricerca febbrile di rivelazioni di uno stato primigenio, di un'autorità originaria, di un messaggio o addirittura di una singola lettera incisa nella pietra. Ma qualsiasi rivelazione di questo tipo, qualsiasi ricerca simile della mistica dell'infallibile non è niente altro che un atto linguistico su scala umana e all'interno dei limiti della contingenza umana. Sono proprio i «narratori di storie» i più sospettosi del linguaggio; e sono i più parchi nell'utilizzarlo in modo fallibile e logoro – un Kafka, un Beckett –, quelli che sembrano i più sinceri, che colpiscono più nel profondo per la loro astensione dalla certezza.

Che dire dei tentativi non verbali di rappresentare, di concettualizzare, di sostanziare il divino? Che dire dei mezzi comunicativi e performativi al di fuori del feedback preconfezionato del linguaggio? Dalla più lontana preistoria in poi la specie umana ha raffigurato le sue divinità. La statuina megalitica, le dee della fertilità delle Cicladi e gli affreschi della Cappella Sistina con un creatore barbuto in volo, sono equivalenti sul piano esistenziale. Senza l'arte religiosa presente ovunque sul pianeta la nostra sensibilità sarebbe immiserita, il nostro paesaggio interiore e quello esteriore incommensurabilmente impoveriti. Gli dei marmorei di Prassitele, i mosaici di Bisanzio, le maschere e le rappresentazioni totemiche dell'Africa e dei mari del Sud, l'astrazione tantrica e il sorriso del Buddha sono il frutto dell'energia della mano dell'uomo e della sua fantasia, di tutte le loro risorse di soggezione al massimo delle possibilità. Scaturisce dalla coscienza e dal mimetismo *umani*. «Se i buoi avessero dei, li ritrarrebbero con le corna» dicevano i presocratici. Gli dei sono fatti a immagine dell'uomo. Il risultato è uno slittamento e una confusione inevitabili. La grafica, la statuaria, le fisionomie del sacro assumono una presenza reale. La rappresentazione diventa il suo stesso oggetto. Il fedele preme le labbra sull'alluce di bronzo, bacia l'icona santificata, non si prostra davanti al simbolo ma a ciò che considera la sua incarnazione. Quale vicinanza di dio può essere più palpabile di quella che emana dall'intensità pittorica del trittico di Grünewald? È per il rifiuto di questa assimilazione dell'immagine alla sostanza, e dell'idolatria che ne consegue, che certe fedi proibiscono le rappresentazioni grafiche del loro dio. Nel giudaismo mosaico, in alcune diramazioni dell'islam, nel puritanesimo classico, prevale l'iconoclastia. Che la statua o il quadro non ci inducano in tentazione. Possa Egli rimanere *inimmaginabile* nel senso vero e proprio di questo attributo. Se ci deve essere rappresentazione e analogia formale, che sia quella dei lineamenti astratti, non figurativi. Nella calligrafia islamica si percepisce una coreografia della deferenza, una meditazione sul divino che si trasfigura in movimento. I presagi di prossimità con il soprannaturale più intensi e più maturi che ho avuto sono stati nel vuoto silenzioso, negli spazi animati della moschea azzurra di Istanbul o all'interno dell'abside spezzata di un santuario carolingio abbandonato, che passa del tutto inosservato in una valle della Borgogna. Il

paragone con alcuni testi mistici può risultare appropriato. Sono quelli più sobri, quelli più coscienti del loro fallimento ad andare più vicino alla cosa (come in Meister Eckhart o in certi *koan*). Perfino nella sua massima reticenza e nella sua astrazione, anche quando si sforza con rigore di astenersi dalla confusione tra simbolo e incarnazione, l'arte comunque non può dirci nulla sull'effettiva esistenza o la natura reale di una divinità. Non può dimostrare nulla né in un senso né nell'altro. È esattamente dove l'icona, il totem, la statuette sono ritenute sacre, che il sentimento religioso scivola in un rituale non sottoposto ad alcun vaglio. Da questo punto di vista, in maniera forse oltraggiosa, gli affreschi di Giotto o la cristologia di Raffaello sono «primitivi». Generano sfolgoranti illusioni.

E poi c'è la musica. Di tutti i mezzi espressivi e operativi, con l'eccezione dei simboli della matematica pura, solo la musica si apre un varco attraverso il filo spinato del linguaggio. Come ho già detto, la musica è sommamente ricca di significato, ma i suoi significati restano indefinibili e non si piegano né alla parafrasi né alla traduzione. Alla maniera del tautologico «Io sono» che proviene dal rovetto ardente, essa è ciò che è. La sua esistenza significante è universale. In molti hanno provato a definire la sua indispensabilità, la sua sconvolgente potenza. Schopenhauer sostiene che la musica sopravvivrà all'estinzione del nostro mondo; per Lévi-Strauss la melodia è «il mistero supremo». Per tantissimi uomini e donne di ogni epoca o comunità storica, l'esperienza della musica è, in modi che non sanno diagnosticare o verbalizzare, «trascendente». I suoi poteri di significazione, inesprimibili in altri modi, sembrano essere il simulacro naturale dell'esperienza religiosa. Fare esperienza «al di fuori dell'esperienza». Con somma e inspiegabile evidenza, la musica introduce e comunica verità, emozioni, fantasie al di là di ogni presenza empirica o mondana. Le sue luci e le sue ombre, i suoi effetti di possessione – tanto temuti da Platone e da Lenin – sono «l'altro lato» della ragione analitica e discorsiva. Il nostro immergerci nella musica può essere definito, in modo modesto ma autentico, «mistico». I rapporti tra la musica da un lato e l'eros e la morte dall'altro sono intimi in Monteverdi o in Schubert come nel rap. La religione, anche se in alcuni momenti di austerità della storia ha cercato di limitarne l'impatto, fa ampio uso dei sensuali servigi della musica. Ha fatto suoi il tripudio e il lamento espressi in musica, e la loro capacità di inferire di realtà creative al di là di ogni prova. Gli psicologi parlano di un «sentimento oceanico» che la musica è capace di suscitare e diffondere come nessun altro fenomeno umano. Per molti di noi questo «sentimento oceanico» prende il posto, più o meno consapevolmente, dell'adesione e dell'elevazione religiosa. Un «superare» di questo tipo può essere al servizio di una dottrina concreta, come succede in Bach, o di ogni tipo di vaga ma penetrante suggestione. Esempari di questo, e in maniera un po' ruffiana, sono gli adagi di Mahler. Ma nessun corale di Bach, nessuna fanfara di Bruckner, per quanto possano essere trascinanti per noi, ha da offrirci alcuna prova dell'esistenza o della non esistenza di un dio. Non ha nulla da dirci sull'argomento.

La danza riesce forse ad andare vicinissima alla percezione del mistero. Davide danza davanti all'arca; il derviscio ruota vorticosamente; Nietzsche allude in modo ossessivo alla traduzione del pensiero e della percezione metafisici in danza, al «danzare la verità»; le divinità hindu sono rappresentate nell'atto di danzare. Ancora una volta, nessuna prova all'orizzonte.

Ciò che ho sostenuto fin dai miei primissimi libri, da *Tolstoj o Dostoevskij* e da *La morte della tragedia* in poi, ciò che ho cercato di insegnare è questo: è stato il «problema di dio», quello sull'esistenza o sulla non esistenza di dio insieme ai tentativi di dare a questa esistenza «una dimora e un nome», che ha alimentato fino a tempi recentissimi la maggior parte della grande arte, della grande letteratura e delle grandi costruzioni speculative. Ha dato alla nostra coscienza un suo centro di gravità.

Scolpita nella psiche umana, probabilmente funzionale alla nostra evoluzione, la brama di una rassicurazione sovranaturale, di una custodia divina, non importa

se consolatoria o punitiva, amorevole o furiosa, ha permeato la sensibilità umana quando essa è veramente in gioco. La fede rende tollerabile e trasforma in una sfida quella che altrimenti sarebbe una insensata solitudine. Le mitologie – senza i loro racconti e le loro allegorie dai molteplici significati, l'immaginazione sarebbe in uno stato di indigenza – sono la lingua colloquiale della religione. Noi non riusciamo a concepire un secolarismo interno o esterno in senso assoluto. E nemmeno a rasentare il nulla (anche se è un punto di forza di Heidegger adombrare questa restrizione). È una banalità, a cui però non sempre si presta la dovuta attenzione, riconoscere i postulati della trascendenza che hanno prodotto e garantito le nostre arti dalla pittura rupestre dell'uomo di Cro-Magnon fino alla cappella dipinta da Matisse a Vence, dal canto gregoriano a Schönberg, da *Gilgamesh* ed Eschilo a Dostoevskij e T.S. Eliot. In sostanza la *poiesis*, la creazione, è stata un'imitatio di ciò che viene considerata opera del divino ed è stata una lotta con esso. «Che sia», proclamano l'artista e il pensatore mimando l'atto di creazione originario. Agogniamo un incontro con gli dei attraverso ciò che Rilke chiamava il terrore e l'estraneità della bellezza, un concetto indefinito come quello di preternaturale.

Se quell'agognare dovesse cessare, se quella brama che sta nel profondo del nostro cuore dovesse veder scemare il suo stato adulto di bisogno e di vitalità (come accade in modo profetico in *La spiaggia di Dover* di Matthew Arnold), anche certe grandezze della poesia, del discorso filosofico e delle arti, per quanto posso intuire, si attenuerebbero. Come galassie scivolato oltre il «limite» in uno stato di inerzia. Sempre di più le dimensioni «ultraterrene», l'apertura illimitata in direzione della luce accecante o dell'oscurità divoratrice, diventerebbero irraggiungibili. Ma senza di loro non ci sarebbero potuti essere nessun *Libro di Giobbe*, nessuna *Orestea*, nessuna *Commedia* o *Re Lear*, nessuna *Missa sollemnis*. Non ci sarebbero potute essere, a dire il vero, nemmeno delle totalità immanenti come quelle rappresentate dalle incisioni di Goya o dal romanzo di Proust. Le «grandi storie» si coprirebbero di una polvere ossequiosa come accade ai nastri registrati nelle nostre fonoteche. La poesia atea di una certa levatura è estremamente rara, anche se la incontriamo per esempio in Leopardi, in Shelley o in Rimbaud. Non sono in grado di attribuire un significato concreto al concetto di musica atea. Che cosa distinguerebbe, in assenza di una possibilità trascendente, la metafisica dalla psicologia empirica o dalla storia delle idee? Al momento sembriamo essere in una fase di confusione e di intermittenza che precede una metamorfosi ancora opaca. Di questa transizione sarebbe rappresentativo un genio come Beckett.

Ma non facciamoci illusioni. Indispensabili come sono state per la nostra umanità, meravigliose come sono in relazione all'ascesa dell'uomo, né le arti, né la filosofia, né la Cappella Sistina, né le *Critiche* kantiane risolvono il problema dell'esistenza di dio. Possono magari dirci tutto di come stiamo aspettando Godot. Non ci dicono nulla del suo arrivo. E la notte si sta facendo sempre più lunga.

Entra la teologia con la sua guardia del corpo, la teodicea, la giustificazione del comportamento di dio nei confronti dell'uomo. Una ricerca che, secolo dopo secolo, ha generato «monumenti di un intelletto che non invecchia mai». Milioni e milioni di parole austere. Miti, favole, visioni, rivelazioni, trattati, vasti sistemi, dispute, dissertazioni, prosa e poesia senza fine. Spaziando all'interno di tutte le categorie dell'estasi, dell'asserzione, della testimonianza e dell'analisi. Montagne di manoscritti e di opere stampate più alte di qualsiasi torre. In quali sfere del convincimento e della controversia ci sono stati equilibrismi della logica più ardui, epifanie più entusiastiche, critiche e maledizioni più violente, più concentrata densità di erudizione, meditazioni più intense, confessioni più nude che nelle argomentazioni teologiche su dio? O maggiori vertici dello spirito che negli insegnamenti di Platone riguardo al bene supremo, nella dottrina del motore immobile di Aristotele, nelle dimostrazioni trinitarie di Agostino, nella prova

ontologica della *Summa* di Tommaso d'Aquino o di Cartesio. Una spiegazione impareggiabile della fragilità dell'uomo in Pascal, in Kirkegaard o nel Karl Barth sull'*Epistola ai romani*. Per non parlare poi della torrenziale ricchezza delle teologie e delle teosofie ebraica, islamica ed estremorientale. Prodighe e ispirate «grammatiche dell'assenso», per dirla con il sottile titolo di Newman. Eliminiamo le dispute millenarie sulla preveggenza e sulla provvidenza divine, sul peccato originale e la redenzione, sulla creazione perpetua o *ex nihilo*; cancelliamo l'analitica del *Talmud* e della scolastica e la loro trasformazione in metafora; togliamo di mezzo il misticismo persiano o le cosmologie cinesi – quanto spoglio si fa il paesaggio. Disquisire sugli dei sembra essere un impulso irresistibile radicato nelle viscere dell'uomo.

Le energie intellettuali, l'acume della percezione che si investono nel cercare di provare l'esistenza di un dio sono imponenti. Sono tantissimi coloro che si sono fatti convincere da esse e tra loro si annoverano le persone di maggiore qualità. Intere generazioni si sono sentite rassicurate (o terrorizzate). In milioni, in centinaia di milioni proclamano l'evidente presenza di Allah. *Credo in unum Deum* professa la comunità giudaico-cristiana.

Eppure c'è una di queste dimostrazioni che riesce ad andare al di là dei termini in cui è enunciata? Riesce mai a scavalcare la sua stessa ombra? L'ingegnosità della prova ontologica di sant'Anselmo – la perfezione di Dio comporta necessariamente la sua esistenza – è con tutta evidenza circolare (i primi critici, subito zittiti, se ne erano resi conto). L'affascinante opinione di Cartesio, secondo la quale l'intelletto umano da solo non avrebbe potuto concepire l'infinito, diventa vittima della semplice constatazione che la nostra nozione di «infinito» è un'estensione della percezione che abbiamo delle dimensioni molto grandi e della continuità delle serie. Le argomentazioni che implicano uno scopo, come quelle del deismo nell'illuminismo, devono costruire una primitiva analogia tra il cosmo e un orologio. Sono state confutate, anche se non completamente, dal darwinismo e dall'astrofisica. È più che plausibile che noi abbiamo creato gli dei secondo una nostra rudimentale immagine. Sembriamo «programmati» per sottometterci, o per ribellarci, alla *Magna Mater*, o a quel padre dalla rabbia ribollente sul Sinai o alla dea Kali dalle quattro braccia. La paura di rimanere orfani nel vuoto esistenziale, di essere annientati dalla morte, dalla casualità, sembra essere stata più intollerabile dell'invenzione di un mondo sottoposto alla tutela del soprannaturale, anche se gremito di potenze demoniache.

Ma il fatto rimane: le parole finiscono nelle parole. Le immagini sono immagini. Non ci possono essere parole d'ordine per l'aldilà. Come mostrò Gorgia, il logico inconfutabile, non si dà proposizione che non comporti il contrario della sua stessa negazione. O come ci insegnano Kant e Wittgenstein, benché con scrupolosa mestizia, i tentativi di dimostrare l'esistenza di dio tramite argomentazioni basate sulla ragione, tramite il discorso umano, sono destinati a risultare assurdi. Strettamente parlando, tutta la teologia, per quanto profonda o eloquente, è uno sproloquio.

Le frustrazioni della teodicea sono ancora più tetre. Sono tantissimi coloro, e ancora una volta comprendono i più acuti e più ispirati tra noi, che si sono impegnati per rendere scusabile la sofferenza dell'uomo sottoposto a dio. Per rendere accettabili le brutalità e le ingiustizie della realtà. Nessun dilemma ha provocato un maggior numero di esiti angosciosi e di fantasticherie terapeutiche di quello della sofferenza immeritata. Le intuizioni psicologiche, i virtuosismi della retorica riguardo a queste piroette vorticanti sopra l'abisso sono illimitati. Il catalogo dell'apologia si estende sempre di più. La sofferenza è condizione necessaria per la libertà dell'uomo, per i privilegi del libero arbitrio. Uomini e donne sono colpevoli dalla nascita, ereditariamente, marchiati dalla caduta da uno stato di grazia edenico, ma predisposti – o *felix culpa* – alla salvezza, alla redenzione messianica. Come potrebbe esserci perdono senza peccato? Coloro che

patiscono l'ingiustizia, la schiavitù, la malattia in questa vita saranno premiati nella prossima. Ciò che sembra scandaloso, un'immeritata *misère* per le nostre anime limitate, è solo la minuscola particella di un disegno onnicomprensivo e benigno, ma intelligibile unicamente alla divinità e destinato a rivelarsi soltanto nell'ultima apocalittica ora. La sofferenza, la perdita, l'umiliazione sono terapeutiche; esse portano allo scoperto la nostra parte migliore. Con il passare del tempo l'ammontare del bene, del premio supererà ampiamente quello del tormento e della privazione. Chi è Giobbe, chi siamo noi per lamentarci, per pretendere una giustizia intelligibile per il minuscolo, risibile mucchio di cenere delle nostre brevi vite? Questo patteggiamento della pena ha resistito nel corso dei millenni.

Quanto lontano ci porta tutto questo? Molto prima di Dostoevskij c'erano quelli che avevano la pretesa di capire se la tortura di un solo bambino, se la morte per fame di un solo bambino storpio non confutasse il concetto stesso di un dio giusto e compassionevole. Che cosa giustifica la nascita di un essere umano menomato o reso folle da un difetto genetico? Quale concepibile motivazione logica, e lasciamo perdere quella morale, presiede a quell'interminabile serie di disastri naturali, epidemie, carestie, massacri che noi chiamiamo «storia»? Perché – Socrate tentenna davanti a questa domanda provocatoria – il despota, il depravato, il sadico prosperano, mentre invece donne e uomini rispettabili sono derisi e ridotti in polvere? Quale onestà, quale repulsione morale fa del suicidio «l'unica seria questione filosofica» (Camus)? Poste più o meno in modo stringente, a maggiore o minore rischio personale, queste domande sono o dovrebbero essere di ordinaria amministrazione.

Le atrocità del XX secolo hanno conferito loro nuova incisività. La tortura programmata, l'omicidio di milioni di uomini, donne e bambini senza colpa; l'incenerimento di intere città tramite bombardamenti pianificati; il seppellimento di migliaia di uomini vivi nei *killing fields*; la coesistenza di una sfrenata ostentazione materiale a stretto contatto con la povertà, la fame e la malattia che uccidono; lo sfruttamento economico e sessuale dei bambini a livelli senza precedenti – tutto questo ha messo in luce ancora una volta la falsità, la vacuità delle teodicee. Io mi sono aggrappato, per un periodo piuttosto lungo, all'idea che dio fosse in qualche maniera in una fase di recessione, di «stanchezza» e che avesse bisogno della collaborazione dell'uomo; o che Egli «ancora non» fosse, che stesse solo per venire in essere. Ora quei tropi mi sembrano più o meno fatui. Appartengono all'incantatorio melodramma insito nel linguaggio. Il terzo giorno dell'attacco ceceno alla scuola di Beslan, i bambini stavano morendo di sete. Non riuscivano neanche più a fare pipì. Per due giorni, avevano pregato dio onnipotente. Nessuna risposta. L'ultimo giorno rivolsero la loro richiesta di aiuto a Harry Potter, il loro mago prediletto. Mi sembra che non si possa arrivare più vicini alla verità della condizione umana. In questo c'è di gran lunga maggior dignità che negli sforzi spesso ripugnanti di mostrare l'intrinseca benevolenza e la giustizia di «dio dopo Auschwitz». Si è invasi da un freddo disgusto davanti alla sicumera di chi dice che la peccaminosità degli uomini, la loro disobbedienza ai comandamenti divini, abbia portato al castigo (esempi di queste tiriterie rabbiniche si potevano sentire davanti alle porte delle camere a gas). Da un lato parole, parole, parole, interminabili nella loro eloquenza e inventiva; dall'altro le urla del bambino che soffoca, del torturato, di coloro che per malattia e fame vanno incontro a una morte che si poteva evitare. E la riserva senza fondo di odio fanatico che proviene proprio dall'interno delle religioni organizzate. I massacri settari sono tornati di nuovo all'ordine del giorno. Si sono mai viste organizzazioni criminali atee?

L'idea che io avessi qualcosa non dico di autorevole, ma di originale da offrire in risposta a tutto questo, mi ha sempre dato l'impressione di un'impudenza da parte mia. La mia comprensione, il mio cervello sono del tutto impari al compito. Il

punto più importante forse è questo. Se ci fossero una sostanza, una «funzione di verità» che corrispondono a ciò cui facciamo riferimento come «dio», esse farebbero parte di un ordine e di una composizione inaccessibile alla nostra presa e a qualsiasi lingua in cui una tale presa inevitabilmente viene formulata. Non sapremmo di che cosa stiamo parlando. Un essere divino commisurabile alle nostre definizioni astratte, alle nostre parafrasi simboliche e metaforiche, difficilmente sarebbe degno di venerazione. Un «dio» di questo genere sarebbe antropomorfo come lo sono le rappresentazioni che i nostri pittori hanno dato di lui, così pateticamente umano come le statue scolpite che lo raffigurano. Perfino le ascetiche circonlocuzioni e l'astenersi dalla concretezza di uno Spinoza – nessuno è più puro di lui – non trascendono il nostro balbettare o il pathos della ragione. Credere di poter includere in qualche modo «dio» all'interno dei nostri limiti mentali ed emozionali, è vivere in una casa di specchi. E questa non è una «mistica negativa». Nelle scienze naturali, nella matematica le domande fondamentali danno l'impressione di stare al di fuori della portata di ogni soluzione. Siamo in grado di porre sempre nuove domande mirate sulle origini del nostro universo, sulla sua possibile fine, come sulla probabilità che ci siano milioni di altri «universi». Possiamo fare dei giochi di prestigio con gli attributi del tempo e con il suo inizio. Questo non fornisce maggiori certezze di quante ne dava con la sua audacia già sant'Agostino. Le ipotesi sono destinate a rimanere ipotesi. È il prodigio costituito dalla corteccia cerebrale umana, uno strumento così piccolo e così limitato che può porre domande senza risposta, che può far balenare l'indecidibile e l'irrisolvibile. È questo paradosso, questo senso di un limite sconfinato a colmarmi di soggezione, questo senso delle sconvolgenti incognite della vita di ogni giorno. È la messa a fuoco di ogni momento dell'esistenza, non una divinità inconcepibile o impotente, a suscitare la nostra domanda. Siamo la creatura che non smette mai di chiedere e di sbagliare.

Per quanto fragili e provvisorie siano, io sono affezionato alle intuizioni sulla base delle quali ho cercato di vivere in modo più o meno ragionevole. Il sociologo Max Horkheimer definì il concetto di peccato originale l'idea più feconda mai adottata dagli uomini. Solo il fondamentalista, solo l'«interprete alla lettera» lo considererà come realmente accaduto, tutto fuorché un mito. Sul piano storico e antropologico non ha nessun altro senso se non quello, tanto spesso insondabile, che si può rintracciare nelle fiabe. La nozione di una colpa originale riceveva in eredità è moralmente disgustosa. Eppure non posso fare a meno di scorgervi, senza essere in grado di spiegarlo, il segno, la memoria di una sorta di catastrofe iniziale. C'è stato qualcosa che è andato assolutamente storto all'inizio. Sepolte da qualche parte nel magma del nostro inconscio ci sono le tracce di quel disastro – una parola che contiene in sé la caduta delle stelle –, ricordi irrecuperabili alla memoria. È come se fossimo stati o fossimo diventati un ospite sgradito all'interno della creazione. Come se non ci fossimo trovati a nostro agio nell'esistenza. Questo potrebbe spiegare la rabbia suicida con cui noi ora devastiamo il pianeta, con cui ci sforziamo di sradicare le ultime e colpevolizzanti vestigia dell'edenico. Un vago irrecuperabile ricordo lontano anni luce, o meglio «anni buio», grava su di noi. Quest'idea non giustifica in alcun modo razionale la sofferenza umana, non legittima la ricorrente sconfitta degli ideali morali. Ma come hanno capito i grandi maestri della tristezza, ci consente di continuare a vivere. Di «fallire, fallire ancora, poi fallire meglio» (Beckett). Ma anche questo potrebbe essere troppo ottimista.

Sono ossessionato, fino al panico, dalla fragilità della ragione. Quasi in ogni momento una lesione fisica, un farmaco, i processi dell'invecchiamento possono compromettere o distruggere la nostra ragione. Il bambino nato mentalmente handicappato, l'amico anziano che farfuglia per il morbo di Alzheimer, danno la misura della mirabile complessità e della grande fortuna rappresentata dalla razionalità. È questo che mi impedisce di considerare come plausibile l'esistenza di un «dio» secondo i criteri umani. Per non parlare di un essere divino che si occupa

delle nostre piccolissime speranze e angosce *nella materia di un universo circoscritto che dura da trilioni di anni*. La religione organizzata può corrompere la ragione, può portarla alla follia. Quanti pogrom in nome di un Cristo amorevole, quanti pellegrini schiacciati fino a morire alla Mecca, quanti innumerevoli massacri per particolari puerili che riguardano un rituale o una leggenda! Il salmodiante, rotante ebreo ortodosso che è un virtuoso dell'avversione, il cristiano quando si genuflette, il musulmano che si prostra a terra, sono la testimonianza della lunga, rovinosa preistoria di un sano buon senso. Vuoi nella preghiera o nelle tesi teologiche, gli enunciati sulla volontà e le caratteristiche di dio sono tautologie che si autorealizzano. Diversamente da quanto succede nell'algebra o nella logica formale, fanno appello alle enormi forze della sensazione. Ma così fanno anche il sesso o la fame o l'avidità.

Ciò che sono giunto a sentire con forzosa intensità è l'assenza di dio. Non nel senso decisamente sofisticato di una teologia negativa, di un *Deus absconditus*. Non penso di riuscire a esprimere questo mio sentimento in parole intelleggibili. Il crearsi di un vuoto dà luogo a pressioni implosive così forti da dilaniare qualsiasi cosa. Il vuoto che sento ha un potere enorme. Mi pone di fronte a richieste etiche, intellettuali che vanno al di là delle mie possibilità. È – e io so che questo è solo una sorta di borbottio – un nichilismo traboccante di ignoto. Riduce la mia paura dell'esistenza, i miei penosi tentativi di concettualizzare la morte, ai confini della mia mente e della mia coscienza – un spazio decisamente ridotto. Ma questa sensazione mi impedirà di bluffare. Riguarda, e anche qui mi mancano le parole, la tristezza, gli abissi che stanno al cuore dell'amore. Forse è qualcosa come il buio animato in cui un cieco cerca a tentoni la propria strada nell'illusorio mezzogiorno del mondo. La meditazione su un «non-dio» può essere pari per concentrazione, umiltà o entusiasmo a quella di qualsiasi teologia o culto riconosciuti. Non innesca però, io credo, né follia né odio. Terribile è il dio che non è.

Quello che mi sentirei di sostenere con fervore è questo: la fede o l'assenza di essa è, o dovrebbe essere, la parte costitutiva più privata, più gelosamente custodita di un essere umano. Anche l'anima ha diritto a una sua sfera privata. Pubblicizzare svislisce e falsifica irrimediabilmente il proprio credo. Il credente maturo cerca di stare solo con il proprio dio. Come io mi sforzo di stare con la Sua sovrana assenza. Già ho detto, non ho saputo dire, troppo.

Dice un'antica maledizione: «Possa il mio nemico pubblicare un libro». E io ora aggiungo: «Possa pubblicarne sette».

SOMMARIO

NOTA DELL'AUTORE

1. CINESERIE

2. INVIDIA

3. LE LINGUE DI EROS

4. SION

5. INTERROGAZIONI SCOLASTICHE

6. DI UOMINI E BESTIE

7. PETIZIONE DI PRINCIPIO